Fondations pieuses en mouvement de la transformation du statut de propriété des biens waqfs à Jérusalem

Musa SROOR

FONDATIONS PIEUSES EN MOUVEMENT
DE LA TRANSFORMATION DU STATUT DE PROPRIÉTÉ
DES BIENS *WAQF* S À JÉRUSALEM

(1858 - 1917)



Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman
IREMAM

Presses de l'ifpo

Remerciements

À ceux qui cherchent la vérité, pour ceux qui défendent le droit, à la mémoire de mes parents

Une recherche n'est jamais une entreprise solitaire. Je ne serais pas parvenu à son accomplissement sans les encouragements et les aides intellectuelles, morales ou matérielles de très nombreuses personnes qui ont, à différents stades, accompagnés mon travail.

Je voudrais remercier ici :
En premier lieu, Mme Randi DEGUILHEM, directrice de recherche au CNRS (IREMAM-MMSH) qui a accepté d'assurer la direction de mes travaux (DEA, doctorat). Elle m'a prodigué de précieux conseils et ses enseignements ont nourri ma réflexion. Elle a, au cours de ces années, été très présente à tous les stades d'élaboration de ma recherche. Pour tout cela je lui suis extrêmement reconnaissant.

Je désire vivement exprimer toute ma reconnaissance à Mme Virginie BUSSET, sans qui ce travail n'aurait jamais vu le jour.

Mes remerciements sont également adressés au ministère français des Affaires étrangères et au consulat de France à Jérusalem qui m'a accordé une bourse et au Palestinian American Research Center (PARC) qui m'a permis, par son soutien financier d'effectuer des recherches sur le terrain en Palestine et en Jordanie. Un grand merci à sa directrice Mme Ann LESCH.

Ma dette est grande également envers M. Jean-Paul PASCUAL, directeur de recherche au CNRS (IREMAM-MMSH) qui m'a chaleureusement accueilli, et qui tout au long de la préparation de ce livre m'a généreusement prodigué ses conseils et avis ; envers M. Michel NIETO, au sein de la médiathèque de la MMSH, qui m'a ouvert toutes les portes pour faciliter mon travail. Ils ont l'un et l'autre facilité d'une manière inestimable mon insertion dans leurs réseaux scientifiques et personnels.

J'ai pu achever dans les meilleures conditions la rédaction de ce livre grâce aux moyens mis à ma disposition par mon laboratoire d'accueil, l'Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman (IREMAM). Je remercie son ancien directeur M. Eberhard KIENLE, M. Michel TUCHSCHERER, responsable du doctorat "Monde africain, arabe et turc" et M. Denis GRIL, ancien responsable de cette formation, qui m'ont prodigué conseils et encouragements depuis mon inscription en troisième cycle ; M. André RAYMOND pour ses encouragements et sa générosité intellectuelle. Merci aussi à l'ensemble des chercheurs et du personnel de l'IREMAM en

particulier et de la MMSH en général avec lesquels j'ai noué des relations d'amitié.

L'expression sincère de ma gratitude va également à mon professeur à l'Université de Birzeit, M. Muhsin YUSUF, ancien directeur du département d'Histoire, qui m'a prodigué, de longues années durant, conseils et encouragements pour faire mon doctorat à Aix-en-Provence et qui m'a suivi durant tout mon séjour en France malgré la distance. Mes remerciements sont adressés aussi à M. Roger HEACOCK de l'Université de Birzeit, à M. Rashid KHALIDI de l'Université de Columbia pour leurs soutiens et encouragements.

Mes remerciements sont adressés à MM. Al-BAKHIT et Al-HAMUD, directeur et directeur-adjoint du Centre des Archives de l'Université jordanienne ; à M. Muhammad SAFADI aux Archives du Ministère des Waqfs à Abû Dîs, qui m'ont autorisé à consulter les documents conservés dans ces centres et ont facilité mes conditions de travail.

Je voudrais exprimer ma sincère reconnaissance à tous ceux et celles qui ont contribué de près ou de loin à l'élaboration du présent travail et aux personnes qui m'ont toujours soutenu : à Mme Janine LECA et son mari, à Mme Gisèle SEIMANDI, à Mme Martine PERNEY, à Mme Elizabeth PICARD, à Mme Juliette HONVAULT, à Mme Aude SIGNOLES, à M. Raed BADER, à Mme Falestin NAILI et son mari Taoufiq, à M. François SIINO, à M. Jean-Louis BORUCHOWICZ, à M. Bernard BOTIVEAU, à Rana MATAR, à Dina MELHEM, à Jabir AZZAM à Khâqân et à tous mes amis.

Ce livre doit beaucoup au service des publications de l'IREMAM : Mme Brigitte MARINO, Mme Sabine PARTOUCHE et Mme Danielle ROUVIER. Sans oublier Mme Rana DARROUS qui, aux Presses de l'IFPO, en a assuré la mise en page avec beaucoup de patience et de minutie.

Enfin, je me permets de dire ma reconnaissance envers ma famille pour tout l'amour qu'elle m'a prodigué.

Procès verbal de la séance du Conseil de la province de Jérusalem (1er novembre 1856) concernant la transformation de la Madrasa al-Salāhiyya en une église (Église Sainte-Anne) au profit de la France.

Abréviations

CADN	Centre des Archives diplomatiques de Nantes, France
CAOM	Centre des Archives d'Outre-mer d'Aix-en-Provence, France
APAB	Auswärtiges Amt - Politisches Archiv de Berlin, Allemagne (Archives du Ministère allemand des Affaires étrangères)
AQO	Archives du Quai d'Orsay, France
PROL	Public Record Office de Londres, Royaume Uni
Sijill	Registres du tribunal religieux de Jérusalem, Palestine et Jordanie
Waqf	Archives du Ministère des Waqfs de Jérusalem (Abū Dīs), Palestine

Randi Deguilhem

Préface

Le livre de Musa Sroor sur les fondations pieuses de Jérusalem au cours du dernier siècle ottoman met en lumière les stratégies par lesquelles divers acteurs -publics et privés- ont participé à la transformation du statut des biens waqfs par des voies légales ou illégales.

Le waqf est souvent comparé à ce qui est connu en Occident comme « fondation pieuse » mais aussi, de façon erronée, comme « fondation de mainmorte » dans la mesure où les propriétés foncières qui lui sont attachées sont soi-disant immobilisées « à jamais » au profit des bénéficiaires désignés par le fondateur, qu'il s'agisse d'institutions religieuses ou sociales ou bien d'individus.

Documents à l'appui, Musa Sroor démontre qu'il existait en fait une forte mobilité juridique, parfois de nature intercommunautaire, parfois aussi à l'échelle internationale, des biens affectés aux waqfs sur le marché immobilier de la ville de Jérusalem durant les six dernières décennies ottomanes. Ces documents révèlent en effet que les locations de biens affectés aux waqfs aboutissaient assez souvent à une situation où le locataire s'appropriait les biens en question, légalement ou non, les transformant ainsi en une forme de propriété privée. Par le processus de l'istibdâl, l'échange d'un bien waqf avec un autre bien qui n'était pas waqf, produisait aussi une transformation du statut de ces biens, le premier perdant son statut de waqf alors que le deuxième devenait waqf. Cette transformation de statut s'est effectuée en grande partie par le biais des responsables des waqfs dont le premier devoir était d'entretenir les biens des fondations afin de préserver leur rentabilité.

Cela était le cas pour Jérusalem, comme pour d'autres villes de l'Empire ottoman. Or Jérusalem n'est pas n'importe quelle ville : elle était la capitale d'une province ottomane et une ville sacrée pour les trois monothéismes. À la fin de l'époque ottomane, le waqf y était fortement instrumentalisé par des personnes appartenant aux différentes communautés confessionnelles locales. Mais ce qui compliquait davantage la donne, c'était l'intervention des représentants des instances coloniales européennes, russes et américaines qui y convoitaient terrains et immeubles, et réussissaient à s'y approprier des biens affectés aux waqfs.

Dans cet ouvrage, Musa Sroor analyse toutes les stratégies complexes relatives à ces questions et reconstitue brillamment les usages de l'institution du waqf par les différents pouvoirs présents à Jérusalem à cette époque. La variété et la quantité de la documentation qu'il étudie sont impressionnantes, mais c'est surtout le talent qu'il met en œuvre pour croiser les informations locales, régionales et internationales qui rend son travail particulièrement remarquable. Il analyse ainsi des documents portant sur les waqfs hiérosolymites consignés dans les registres provenant du tribunal de Jérusalem, aujourd'hui préservés au Centre des archives d'Abû Dîs (quartier de Jérusalem de la Cisjordanie), ainsi que d'autres documents conservés au ministère des Waqfs de Jérusalem, dans les bibliothèques al-Khâlidiyya et du Haram al-Sharîf de Jérusalem mais aussi aux archives de l'Université jordanienne d'Amman. Par souci d'exhaustivité, il examine par ailleurs des journaux contemporains conservés dans les archives précitées et étudie des documents produits par le pouvoir ottoman tels les almanachs annuels (sâlnâmas), ainsi que des documents diplomatiques conservés en France, au Royaume-Uni et en Allemagne. Ce regard diplomatique sur les waqfs et leurs utilisations dans la ville de Jérusalem au cours des dernières décennies ottomanes qui précèdent immédiatement le Mandat britannique sur la Palestine apporte une contribution très précieuse à l'analyse du waqf dans un contexte hautement politisé.

En tant que directrice de la thèse de doctorat de Musa Sroor, soutenue à l'Université d'Aix-Marseille, préfacer ce livre est un très grand honneur. Nous lui sommes très reconnaissants d'avoir produit cette merveilleuse étude qui fera date, tant sur le plan empirique que conceptuel, et nous l'en remercions vivement.

Auteur

Randi Deguilhem

Directrice de recherche au CNRS

Positionnement de l’objet de la recherche

I - Introduction

La fondation pieuse (waqf) a participé au développement de la société civile de Jérusalem depuis l’époque ayyoubide, puis pendant la période mamelouke et jusqu’à la fin de la domination ottomane, et elle continue aujourd’hui à y contribuer. Elle a eu un rôle fondamental dans la conservation de l’identité religieuse et architecturale de la ville par le foisonnement de constructions dans tous les quartiers ainsi que dans l’arrière-pays. Ces biens waqfs ne sont pas restés dans le domaine réservé aux musulmans ; bien au contraire, toutes les communautés religieuses non musulmanes ont possédé des waqfs.

En premier lieu, le waqf a comblé une grande partie du vide laissé par le non-engagement de l’État et de ses services dans le développement de la société. Bien que certains sultans, émirs et grands hommes d’État aient beaucoup contribué à la création de nombreux waqfs sur le plan scientifique, médical ou caritatif, ces initiatives étaient le plus souvent personnelles et non pas officielles et donc semblables à celles de n’importe quel membre de la société impliqué dans la création de waqfs. Néanmoins, les grands waqfs impériaux de l’époque ottomane sont le fruit d’une politique de développement urbain qui a influé sur l’évolution infrastructurelle du tissu socio-religieux en même temps qu’elle a modifié le paysage architectural. Si les raisons qui incitaient les élites politiques à s’associer à la création de waqfs étaient souvent personnelles, leurs actions ont tout de même laissé leur marque dans tous les domaines de la société. Les mosquées (masjids, jâmi‘s), les écoles coraniques (madrasas), les zâwiyas et les khânqâhs ont joué un rôle important sur le plan religieux, scientifique et culturel. Les hôpitaux (bîmâristâns) subventionnés par les waqfs ont beaucoup apporté au développement de la médecine et de l’éducation. Sans oublier les soupes populaires des waqfs qui, en période ottomane, étaient non seulement au service des pauvres et nécessiteux[1], mais aussi des voyageurs de passage et des habitants des lieux voisins, et encore les fontaines publiques (sabîls) financées par les waqfs et mises à la disposition de toute la population.

Le waqf était régi dans son ensemble par la sharî‘a, mais il était également soumis aux lois et pratiques coutumières des divers états. Les fondateurs - hommes ou femmes (wâqifs / wâqifas) - mettaient leurs biens en waqf pour protéger leurs ressources, permettant ainsi le bon fonctionnement des institutions financées par les waqfs et pour leur assurer des rentes régulières. Leurs ressources provenaient de terres agricoles - fermes (mazra‘as), terrains (arḍs), vergers (bustâns), potagers (hâkûras), etc, - ainsi

que de boutiques (dukkâns), d'entrepôts (makhzans), de caravansérails (khâns), de bains publics (hammâms), de maisons (dârs), etc. À l'époque ottomane et probablement lors des périodes précédentes, les sommes d'argent (waqf al-nuqûd) investies et prêtées[2] constituaient une autre source de revenu. Les biens-fonds générateurs de revenus pouvaient se trouver dans une ville ou une région autre que celle où habitaient les bénéficiaires du waqf auquel ils étaient rattachés.

Cette situation a d'ailleurs suscité une dynamique positive d'échanges interrégionaux non seulement économiques mais aussi sociaux et administratifs entre les locataires des biens-fonds en waqf et les gérants (mutawallîs ou nâẓirs) qui les administraient. La tâche des mutawallîs consistait à encaisser les revenus générés par les biens appartenant aux waqfs et de financer en premier lieu l'entretien des biens eux-mêmes afin d'assurer leur rentabilité et de verser ensuite aux bénéficiaires des waqfs la part qui leur était destinée. Les mutawallîs et autres administrateurs des waqfs prenaient aussi un salaire sur les revenus des waqfs. Jérusalem se distinguait non seulement par la multitude de ses waqfs mais aussi par la profusion de structures économiques qui en dépendaient tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la ville. Les revenus de ces biens-fonds, financiers ou en nature, venant de l'extérieur pour être généralement investis à Jérusalem, contribuèrent largement au développement économique de la ville. Par contre, cette situation entraîna l'appauvrissement de l'arrière-pays puisque les ressources de la campagne sortaient de la zone rurale pour aller vers la ville.

Les waqfs ont activement contribué au développement urbain et à l'organisation des villes de l'époque ottomane et un grand nombre d'entre eux a été créé dans les villes. Jérusalem en est un bon exemple tant par la quantité que par la qualité de ses waqfs. Pourtant, à la fin de l'époque ottomane et pour diverses raisons, la qualité et la quantité des waqfs a fortement baissé et leur objectif initial a souvent été dévié. Certains biens appartenant aux waqfs ont progressivement disparu ainsi que les institutions qu'ils finançaient. Ces disparitions ou ces changements de finalité ont contribué à tarir le système de waqfs à Jérusalem. L'extinction progressive des ressources a coïncidé avec l'intervention grandissante de l'État et avec son emprise sur les institutions de waqfs et sur ses biens-fonds. Les établissements de l'État ont eu un impact direct sur le sort des waqfs et leur orientation. À Jérusalem, l'État a participé directement et indirectement à la transformation du statut de propriété des biens waqfs en propriété privée. La question est de comprendre comment ces changements se sont produits.

Il y a divergence de points de vue parmi les jurisconsultes sur plusieurs questions concernant le waqf dans le droit musulman (fiqh)3. Le bien-fonds transformé en waqf n'est plus la propriété du fondateur. Le fondateur ne peut plus revenir sur sa décision de mise en waqf de son bien. Donc, le waqf, selon les principes du fiqh, ne peut être ni vendu, ni donné, ni hypothéqué, ni hérité, ni partagé, ni transformé en propriété privée4. En revanche, pour générer des revenus pour le waqf, il peut être loué ou échangé (istibdâl) si l'état de la propriété se dégrade. Ce second cas requiert d'ailleurs selon le fiqh l'autorisation spéciale du juge5. Tous les fondateurs des waqfs sont soumis à ces conditions qui figurent dans l'acte de constitution de leurs waqfs (waqfiyya). Cependant, les documents que nous possédons montrent que de nombreux biens-fonds de waqfs et parfois les institutions subventionnées par les waqfs à Jérusalem à la fin de l'époque ottomane ont été offerts, vendus, spoliés, donnés en héritage ou transformés en propriété privée, et ce, légalement et illégalement.

À partir de ces éléments, cette étude a pour but d'analyser l'hypothèse suivante pour la ville de Jérusalem de 1858 à 1917 : le waqf n'est pas une institution stable ; il évolue selon les circonstances politiques et les intérêts personnels ou officiels, le bien waqf peut changer de statut et devenir propriété privée. En fait, le droit musulman ne constitue pas une garantie de propriété pour le waqf et ne peut pas faire obstacle à ce qu'il devienne propriété privée, même si à l'époque ottomane du XIXe siècle et du début du XXe siècle, le waqf continue d'être considéré comme une affaire religieuse et d'être géré selon les règles du madhhab hanéfite6. Ainsi, les questions qui se posent et auxquelles nous essaierons de répondre sont les suivantes : dans quelles conditions la propriété du waqf devient-elle évolutive au point de devenir une propriété privée ? Dans quelles conditions cette évolution concerne-t-elle les institutions bénéficiaires des waqfs ? Quand concerne-t-elle à la fois les biens-fonds d'un waqf et les institutions bénéficiaires des waqfs ? S'il y a évolution, comment ce changement s'opère-t-il ? Quels sont les moyens et les voies de ce changement ? Y a-t-il une relation entre ces changements et la politique de l'État ottoman ? Sont-ils le fruit de politiques individuelles hors des relations avec l'État et ses institutions ? Enfin, les motivations de ce changement sont-elles collectives, officielles et/ou individuelles ?

Nous allons vérifier et analyser cette hypothèse en étudiant le cas de Jérusalem à l'époque ottomane de 1858 jusqu'à 1917. Nous avons choisi la ville de Jérusalem intra-muros pour les raisons suivantes :

En premier lieu pour l'importance religieuse de Jérusalem, ville sainte pour les musulmans et pour d'autres religions. Ce statut de sainteté donne à

Jérusalem une position particulière qui la différencie des autres villes et qui se manifeste, entre autres, par le grand nombre de waqfs et de biens-fonds qui y sont attachés. La ville de Jérusalem renferme une multitude d'institutions religieuses musulmanes, chrétiennes et juives, mais aussi culturelles, éducatives et sociales financées par les waqfs. Notre étude se limitera à la vieille ville de Jérusalem intra-muros. En effet, nous n'avons pas pu recenser tous les biens waqfs intra et extra-muros à cause de l'absence, à l'époque ottomane, de délimitations précises de la ville de Jérusalem. Le caractère sacré de la ville de Jérusalem et de ses institutions financées par les waqfs a-t-il eu un rôle positif ou négatif dans la transformation des statuts de propriété ? Ce statut a-t-il limité la transformation ou, au contraire, n'est-il pas lié à la mutation des waqfs en propriétés privées et ce à une période importante de l'histoire qui est celle de la fin de l'époque ottomane non seulement pour la ville de Jérusalem mais aussi pour le reste de l'Empire ottoman.

Nous avons choisi la période de 1858 à 1917 car c'est dans cet intervalle qu'ont été adoptées les réformes législatives et administratives ottomanes. En 1858, l'Empire ottoman a mis en place le Code de la propriété foncière applicable à la propriété foncière mîrî et aux waqfs ghayr sahîhdans les territoires ottomans. Ce Code a eu de lourdes conséquences sur la superficie des terres waqfs et leur développement et a, par là même, entraîné un changement radical dans la classification des propriétés des biens waqfs des villes ottomanes y compris Jérusalem. En effet, c'est la nature même du waqf qui a été redéfinie, puisque le statut de propriété des biens fondés en waqf a été établi selon la classification - privée (milk) ou d'État (mîrî) - de leur nue-propriété. En fonction de cette classification, le Code a établi les bases applicables aux terres waqfs, notamment aux waqfs ghayr sahîhpuisque leurs biens-fonds (nue-propriété) étaient propriété de l'État et non propriété privée. Au plan administratif, la mutasarrifiyya de Jérusalem a été créée et rattachée directement à Istanbul en 1858. Cette création a donné à la province plus d'autonomie par rapport à d'autres provinces syriennes (Bilâd al-Shâm) et a montré l'importance que la Sublime Porte accordait à Jérusalem en la gouvernant directement, sans passer par le gouverneur de Beyrouth ou de Damas. Il faut également noter, au cours de cette période, l'effet de l'influence étrangère en Palestine et surtout à Jérusalem7. L'immigration juive en Palestine était alors de plus en plus importante. Notre recherche s'arrête en 1917, année de la fin du règne des Ottomans à Jérusalem.

Notre étude porte sur trois grands axes :

Pour traiter ces questions, nous avons utilisé une approche à la fois statistique et qualitative pour étudier le statut du waqf et de ses institutions à Jérusalem, ainsi que son développement historique et les changements qui s'y rapportent. Nous avons également utilisé une méthode analytique et comparative pour, d'une part, examiner les cas de changement de propriété de waqfs à Jérusalem et pour, d'autre part, reclasser ces cas et les étudier dans le cadre du droit musulman et de la législation ottomane. Nous nous sommes basés sur des sources de première main qui sont principalement les documents consignés dans les archives de Jérusalem : les registres du tribunal religieux dits registres des cadis. Pour recenser les cas de transformation de statut de propriété des waqfs, surtout en propriété privée, nous avons étudié ces registres, et plus particulièrement les plaintes (da'wâs) déposées devant les juges de Jérusalem entre 1858 et 1917 pour en extraire les affaires concernant le changement de propriété des waqfs. Nous avons aussi examiné les documents du Ministère des Waqfs de Jérusalem à Abû Dîs et particulièrement la correspondance (murâsalât) entre le Département des Waqfs à Jérusalem, le Ministère des Waqfs à Istanbul et la Sublime Porte pour connaître les transformations dans la propriété des waqfs et leur nature. Nous avons également étudié les manuscrits de la bibliothèque al-Khâlidiyya de Jérusalem. Enfin, nous avons étudié les journaux de l'époque ottomane (Filsatîn, al-Bashîr et al-Munâdî), dont les copies se trouvent en Palestine (Université de Birzeit) et en Jordanie (Université Jordanienne).

Nous avons aussi consulté les archives françaises : Archives du quai d'Orsay (AQO), Centre des Archives diplomatiques de Nantes (CADN) et Centre des Archives d'Outre-mer d'Aix-en-Provence (CAOM). Nous avons utilisé les rapports des consuls français à Jérusalem et leur correspondance qui exposent de nombreux cas de mutation de propriété de waqfs en propriété privée, soit pour la France soit pour d'autres états européens. De la même façon, nous avons consulté des documents des archives du Ministère allemand des Affaires étrangères à Berlin (Auswärtiges Amt - Politisches Archiv) et des archives du Public Record Office de Londres.

Nous avons réparti les cas traités dans ces archives selon les moyens et les méthodes de transformation du statut des propriétés. A-t-il été modifié après une vente de biens-fonds de waqfs avec l'intervention de la Sublime Porte ou d'autres institutions de l'État, ou par saisie ou confiscation ou par d'autres méthodes ? Nous avons ensuite étudié le statut juridique de ces cas et les avons classés selon le cadre juridique des transformations : était-il légal de par la législation ottomane, ou illégal, sans aucun fondement ni justification religieuse ou juridique.

Pour localiser les biens waqfs, nous avons dessiné des plans de la ville de Jérusalem d'après des fonds de plans publiés en nous basant sur les renseignements trouvés dans les archives du tribunal religieux de Jérusalem. Ainsi, pour tous les noms relevés dans ces documents, nous avons conservé l'appellation de l'époque concernée par notre recherche.

Nous avons divisé cette étude en deux parties : la première expose le cadre théorique montrant le statut du waqf dans le droit musulman ainsi que le cadre urbain et l'organisation administrative de la ville de Jérusalem, objet de notre étude. Nous avons également étudié la politique du gouvernement ottoman à l'égard de ces institutions et leur nouveau rôle suite à cette politique durant la période concernée. Dans la deuxième partie de la thèse, la partie empirique, nous avons étudié le processus de transformation des statuts de propriété des biens waqfs dans la Jérusalem ottomane de 1858 à 1917.

Nous avons rencontré de nombreux obstacles tant globalement que sur des points précis. Obstacles d'ordre géographique, linguistique et politique. Les documents nécessaires à cette étude étaient éparpillés dans de nombreux pays. Ils sont rédigés dans plusieurs langues étrangères. Nous nous sommes donc déplacés en Palestine, en Jordanie et en France en quête de documents intéressants. Vu l'importance des documents en langue ottomane, nous nous sommes initiés à cette langue pour comprendre et analyser leur contenu. Pour les documents en d'autres langues étrangères comme l'allemand, par exemple, nous avons été aidés par quelques amis pour la langue et pour obtenir l'autorisation officielle d'utiliser les documents. Pour les traductions, nous avons fait appel à des personnes expérimentées. Pour des raisons politiques, nous n'avons pas pu consulter les archives de l'État d'Israël qui contiennent pourtant de nombreux documents importants. Il a été également très difficile d'étudier certains documents, notamment les registres des cadis de Jérusalem, car ils n'ont pas d'index global et précis nous permettant de connaître leur contenu. Nous avons donc été obligés de feuilleter ces registres page par page (pas moins de trente mille pages) et de lire toutes les affaires portées devant les juges de Jérusalem dans l'espoir d'y trouver des documents en rapport avec notre étude. En plus du temps passé à consulter ces documents, il a fallu faire un effort considérable pour comprendre l'écriture imparfaite et le style linguistique alliant la langue arabe classique, le dialecte et la langue ottomane. Nous avons eu les mêmes difficultés à déchiffrer les documents rédigés en grande partie en langue ottomane lors de la consultation des archives du Ministère des Waqfs à Jérusalem.

II- Présentation des sources utilisées

Dans cette section, nous présentons les sources que nous avons utilisées pour l'étude du processus de transformation du statut de propriété des biens waqfs à Jérusalem de 1858 à 1917. Nous avons divisé ces sources en deux parties : sources de première main (documents d'archives, documents d'époque) et publications (études sur des sources de première main).

Présentation des sources de première main

Nous présentons ici les sources de première main, c'est-à-dire principalement les archives examinées en Palestine et en Jordanie où se trouvent les documents consignés dans les registres des cadis (sijillât al-mahkama al-shar'iyya) de Jérusalem, les documents d'archives du Ministère des Waqfs de Jérusalem - Abû Dîs, les documents du Haram al-Sharîf de Jérusalem et les manuscrits de la Maktaba al-Khâlidiyya de Jérusalem. Nous avons également étudié les journaux de la fin de l'époque ottomane comme par exemple Filastîn, al-Munâdî et al-Bashîr, que nous avons consultés à la bibliothèque de l'Université de Birzeit en Palestine et au Centre des Archives de l'Université Jordanienne à Amman ainsi que d'autres documents comme les sâlnâmas (annales ottomanes) à l'Université Jordanienne.

Les archives que nous avons utilisées en France comprennent les Archives du Quai d'Orsay, le Centre des Archives Diplomatiques de Nantes (CADN) et le Centre des Archives d'Outre-Mer d'Aix-en-Provence (CAOM) ; en Allemagne : les archives du Ministère allemand des Affaires étrangères (Auswärtiges Amt - Politisches Archiv) ; au Royaume-Uni : le Public Record Office de Londres.

Nous avons également consulté des documents ottomans publiés, comme le daftar tahrîr tâbû, (numéro 522) qui se trouve dans l'ouvrage d'Ibshirlî, Awqâf wa-amlâk al-muslimîn fî filastîn[8], le Kilise Defterleri « registre ecclésiastique ottoman sur les églises arabes » publié par Abû Husayn[9] et les mühimme defteri pour la Palestine publiés par Heyd[10].

Documents d'archives

Ces documents sont archivés en Palestine ainsi qu'à Amman, Tripoli (Liban)[11], Istanbul, Berlin, Londres, et en France. Ils sont d'une importance considérable pour étudier le waqf à Jérusalem et le processus de transformation du statut de propriété des biens waqfs dans la Jérusalem ottomane de 1858 à 1917.

1- Palestine et Jordanie

Ces sources sont principalement des documents inscrits dans les registres du tribunal religieux de Jérusalem, des extraits d'archives du Ministère des Waqfs de Jérusalem, des extraits d'archives du Haram al-Sharîf de Jérusalem, les manuscrits de la Bibliothèque al-Khâlidiyya de Jérusalem, des journaux de la fin de l'époque ottomane : Filastîn, al-Munâdî et al-Bashîr qui sont à la bibliothèque de l'Université de Birzeit près de Ramallah et au Centre des Archives de l'Université Jordanienne à Amman ainsi que les sâlnâmas qui se trouvent également au Centre des Archives de l'Université Jordanienne.

Les documents des archives se rapportant à Jérusalem fournissent au chercheur un large champ d'information et d'analyse dans les domaines de la vie sociale, économique, culturelle, et aussi politique et pour tout ce qui concerne les affaires administratives, religieuses et juridiques de la période ottomane. D'autre part, l'intérêt de ces sources réside dans l'aspect comparatif avec des sources du même type provenant d'autres villes ottomanes.

a- Registres du tribunal religieux de Jérusalem12

Dans le cadre de cette étude, nous avons examiné les registres des cadis de Jérusalem de 1858 à 1917. Ces registres se trouvent aux archives du Ministère des Waqfs à Abû Dîs, Jérusalem.

Il n'existait qu'un seul tribunal religieux dans la Jérusalem ottomane, et c'était l'un des plus anciens de Palestine. Ces registres remontent à 1529. Pendant la période de notre étude, ce tribunal était installé dans la Madrasa al-Tankiziyya à Jérusalem intra-muros. Ce tribunal fonctionne encore de nos jours. Il est actuellement situé avenue Salâh al-Dîn à Jérusalem extra-muros.

Les registres des cadis de Jérusalem sont également conservés sous forme de microfilms dont des copies se trouvent au Centre de documentation des manuscrits à l'Université Jordanienne. D'autres se trouvent à l'Université de Najâh à Naplouse ainsi qu'à l'Université de Haïfa.

Le premier registre commence le 14 Shawwâl 936/1529. Il y a 416 registres qui couvrent la période ottomane ; ils s'arrêtent en 1335-1336/1916-1917. Ils se répartissent sur quatre siècles de la façon suivante13:

Date de l'hégire

Xe siècle	936 - 1000 A. H	registres n.	1 - 75
XIe siècle	1001 - 1100 A. H	registres n.	76 - 190
XIIe siècle	1101 - 1200 A. H	registres n.	191 - 267
XIIIe siècle	1201 - 1300 A. H	registres n.	268 - 370
XIVe siècle	1301 - 1335 A. H	registres n.	371 - 416

Parmi ceux-ci, 77 registres couvrent la période de notre étude (1858-1917).

Les registres sont en bon état de conservation malgré plusieurs pages abîmées et donc illisibles. Les registres sont généralement en langue arabe, mais certains d'entre eux ont été écrits entièrement en langue ottomane[14]. D'autres registres sont écrits en partie en ottoman et en partie en arabe[15].

Il est utile de signaler que chaque registre varie de 50 à 300 pages. Certains registres du début de la période ottomane atteignent les 500 pages.

Sur la première page de chaque registre, une introduction mentionne le nom du juge, la date du début d'enregistrement. L'acte dans lequel une affaire est enregistrée s'appelle un hujja (acte juridique).

Dans la série des registres des cadis de Jérusalem se trouvent, en fait, plusieurs types de registres :

les registres dits ordinaires (sijills ʻâdî). Ce sont les plus nombreux et ils concernent les affaires de la vie quotidienne soumises au tribunal comme, par exemple, les affaires de mariage, de divorce, les contrats de vente, d'achat ou les affaires concernant les waqfs.

les registres dits qassâm ʻaskarî (militaires) et ʻâdî (civils) qui concernent les héritages et tarikât (les inventaires après décès)[16] ; les registres de tarikât et les procurations[17].

Dans le cadre de notre étude, les waqfs et les affaires les concernant occupent une place importante dans ces registres. Cela s'explique, d'une part, par le grand nombre de waqfs à Jérusalem et, d'autre part, par le fait que le juge était généralement la personne responsable de l'administration globale de ces waqfs. En cas de décès du fondateur, il était chargé de nommer les mutawallîs - ou responsables du waqf - ainsi que les autres fonctionnaires des mosquées, zâwiyas, madrasas, etc. Il était également chargé de faire respecter les conditions stipulées dans les waqfiyyas[18].

Le juge était seul compétent à autoriser les rénovations et les échanges de propriétés en waqf ou pour trancher en cas de différends entre les bénéficiaires, ainsi que pour les saisies ou les confiscations[19]. Pour cette

raison, les registres sont une source d'information sur l'évolution détaillée des institutions du waqf[20].

À partir de ces actes relatifs aux waqfs, il est donc possible de définir en partie le cadre général de la vie socio-économique et de dresser un tableau détaillé des structures urbaines et de l'économie interne se rapportant aux waqfs pour la province de Jérusalem. Ce tableau peut être établi par la localisation des propriétés foncières appartenant aux waqfs comme, par exemple, les boutiques, les magasins, les entrepôts, les terrains agricoles (vergers ou potagers), les marchés commerciaux, les maisons, les bains et les cafés appartenant aux waqfs[21].

Les registres renseignent également sur l'expansion des biens waqfs et permettent d'établir des comparaisons entre les biens privés et les biens waqfs. Ils nous expliquent la transformation des propriétés de biens waqfs et la situation économique qui en résulte. Les documents dévoilant les modalités de la gestion (al-tawliya) des waqfs telles que la répartition des revenus entre les bénéficiaires, la diversité des sources de revenus et le rendement annuel, sont particulièrement intéressants et permettent de bien saisir les aspects de l'évolution socio-économique de la ville de Jérusalem à l'époque ottomane. D'autres documents nous révèlent la mainmise de certains mutawallîs sur les ressources des waqfs et la confiscation de ces revenus à leur profit, que le waqf soit khayrî ou dhurrî[22].

Ces actes éclairent plusieurs aspects de la vie sociale, comme la structuration organisationnelle des communautés locales au sein de la ville vis-à-vis des waqfs. Par ailleurs, ils nous informent sur le statut communautaire de ceux qui disposent de waqfs, qu'ils soient fondateurs, exploitants ou bénéficiaires, en les mentionnant par leur nom[23]. Grâce aux actes des waqfs non musulmans de Jérusalem, nous pouvons étudier la présence à Jérusalem des différentes confessions religieuses, chrétiennes et juives, et la situation économique des membres de chacune de ces confessions comme les catholiques, les coptes, etc., ou les Séfarades et les Ashkénazes pour les juifs. D'autre part, sur le plan international, les documents des waqfs - qui nous donnent le nom des fondateurs, et parfois leur nationalité et leur communauté religieuse - nous fournissent également des informations sur les relations socio-économiques et religieuses entre les membres de ces confessions et les puissances européennes. L'analyse de la localisation des biens appartenant à leurs fondations à Jérusalem intra-muros ou extra-muros et les bénéficiaires de leurs waqfs nous donne une idée des objectifs religieux, politiques et sociaux de ces fondations.

Nous pouvons également comprendre les aspects de la vie culturelle et spirituelle grâce à ces documents en dressant une liste d'institutions de culte

et d’enseignement de Jérusalem, comme les madrasas, les bibliothèques, les hôpitaux et les mosquées financés par les waqfs. Les documents mentionnent, par exemple, les salaires des enseignants travaillant dans les mosquées, les madrasas, etc. ainsi que ceux des faqîhs,tâlibs, shaykhs, nâẓirs et d’autres personnes qui participaient au fonctionnement de l’infrastructure religieuse musulmane24.

Les registres nous livrent un grand nombre d’informations sur les affaires économiques se rapportant aux waqfs ou autres comme les contrats d’achat, de vente et de location. Ils nous donnent aussi le prix de location de biens tels que les bains, etc.25. Les actes des registres concernant les affaires d’héritage nous renseignent sur la composition des familles et sur leur situation économique et sociale26 puisque ces documents incluent les mariages, divorces et subventions aux orphelins. Ces affaires nous aident à connaître la situation sociale des familles et leurs conflits27.

Enfin, les registres nous informent sur les affaires générales de l’État, puisque l’on y trouve des décrets et des firmâns, les dénominations administratives officielles, les titres et les noms des personnes qui occupent des postes notoires tels que gouverneur (mutasarrif), maire (ra’îs al-baladiyya) de Jérusalem, muftî, juge (qâḍî) du tribunal religieux et bâshkâtibs du tribunal de Jérusalem. Grâce à ces registres, nous pouvons connaître un certain nombre d’administrateurs de waqfs comme les mutawallîs et d’enseignants dans les madrasas (les mudarris), ainsi que leurs titres et leurs rétributions28.

b- Archives du Ministère des Waqfs de Jérusalem (Abû Dîs)

Notre étude s’appuie sur un ensemble de documents de waqfs ottomans conservés aux archives du Ministère des Waqfs à Abû Dîs. Les plus anciens remontent à 1264/1845, date de la fondation du Département des Waqfs à Jérusalem. Ce département était en charge de l’administration des affaires des propriétés de waqfs. Les documents des waqfs comprennent des waqfiyyas pour les fondations créées par les sultans mamelouks et ottomans, pour les rénovations des biens en waqf et les bâtiments subventionnés par les waqfs, et ils incluent leurs revenus et les noms de leurs bénéficiaires tels que mosquées, madrasas, etc. Ces archives dévoilent également les correspondances entre la Direction des Waqfs et le dîwân al-sultânî, le Bâb al-‘âlî (la Sublime Porte) et le Ministère des Waqfs à Istanbul29.

Ces documents se trouvent dans la pièce des documents ottomans dans la section de conservation du patrimoine à Abû Dîs, près de Jérusalem. Très peu de chercheurs les ont exploités en raison des difficultés d’accès d’une

part et de lecture d'autre part. En effet, ces documents ne sont pas indexés et sont écrits en langue ottomane. Cela a rendu notre tâche plus compliquée et nous avons dû faire un gros effort et apporter une attention particulière pour rassembler et exploiter ces matériaux. Ces documents nous révèlent les affaires de saisie et de confiscation de propriété de waqfs à Jérusalem. Par exemple, certains documents concernent la tentative de vente de biens en waqf[30] ou la gestion et le contrôle des institutions financées par les waqfs par des mutawallîs qui les considéraient comme leurs propriétés privées[31]. Ils comprennent aussi des décisions de la Sublime Porte ordonnant de faire cesser les usurpations des biens waqfs[32]. Ces documents sont conservés dans le Qism Ihyâ' al-Turâth (Centre de conservation du patrimoine) des Archives d'Abû Dîs. Ce Centre est l'une des branches du Ministère des Waqfs en Palestine ; il a été créé en janvier 1983 par le Ministère des Waqfs de Jordanie. Il renferme actuellement tous les documents concernant la Palestine[33]. On compte environ 1,5 million de documents. Il y a 2 500 manuscrits traitant de plusieurs sujets, parmi lesquels des documents religieux, philosophiques et historiques, ainsi que des manuscrits sur la langue arabe.

Ce Centre d'archives est divisé en plusieurs branches distinctes. En premier lieu, il y a la salle des manuscrits et des microfilms qui contient 2 500 manuscrits. Les plus anciens remontent au XIe siècle. Elle renferme également 700 microfilms de manuscrits, de documents et de registres. Puis vient la salle des documents ottomans qui contient 500 boîtes de documents. Il y a 100 000 documents traitant de divers sujets comme les affaires des waqfs, des mosquées, des fonctionnaires, etc., remontant au tout début de la présence ottomane, c'est-à-dire à partir de 1517. Enfin, il y a la salle des documents arabes qui contient 3 000 boîtes de documents. Ces documents sont datés de la fin de la période ottomane jusqu'en 1967. On y trouve aussi tous les documents de la période du mandat britannique, tels que les documents du Conseil Suprême Musulman et les documents concernant le waqf en Palestine pendant cette période. On compte 1 million de documents dans cette salle. Ils traitent de vingt-deux sujets parmi lesquels les biens des waqfs, mais aussi des affaires relatives au fonctionnement des mosquées, des madrasas, des zâwiyas, des takiyyas, etc.

Les documents du Qism Ihyâ' al-Turâth sont conservés dans des dossiers numérotés par les archivistes. A l'intérieur de chaque dossier, chaque document porte une série de numéros de classement. Par exemple, pour le numéro 3/1-1/327/13, le premier numéro fait référence au sujet du document, le second à la catégorie, le troisième indique les trois derniers chiffres de l'année de l'hégire mentionnée dans le document et enfin le dernier chiffre se rapporte à la ville ou la région concernée.

c- Documents du Haram al-Sharîf de Jérusalem

Ces documents ont été découverts en 1974 au Musée islamique de Jérusalem34. Ils couvrent une période de 250 ans qui s'étend de 604/1207 à 866/1461. Ces documents sont microfilmés et déposés au Musée islamique de Jérusalem. Une copie est conservée à l'Université Jordanienne.

Ces documents contiennent un certain nombre d'informations économiques, administratives, sociales, etc. Celles qui nous intéressent plus particulièrement sont les informations sur les institutions des waqfs de Jérusalem35.

d- Manuscrits de la Maktaba al-Khâlidiyya de Jérusalem36

La Maktaba al-Khâlîdiyya est considérée comme un waqf dhurrî appartenant à la famille al-Khâlidî à Jérusalem, créé par Muhammad Sun' Allâh al-Kabîr (m. 1726) en vertu d'un acte du waqf, datant de 1720. Ce dernier a mis en waqf environ 560 manuscrits uniquement à son profit et au profit de ses fils. Après la disparition de la famille, les livres ont été remis aux savants érudits musulmans du Dôme du Rocher. Une grande partie de ces livres mis en waqf étaient des ouvrages de fiqh (jurisprudence musulmane), de hadîth (traditions du Prophète), de nahw (grammaire), etc.

Muhammad Sun' Allâh avait imposé une condition au mutawallî de son waqf : ne prêter les livres ni aux notables ni aux gens fortunés mais seulement aux savants musulmans. Ces derniers pouvaient donc consulter les livres en présence du mutawallî et les remettre à leur place ensuite. Si un théologien avait absolument besoin d'emprunter un livre, il devait déposer une garantie préalablement et la période du prêt ne devait pas dépasser un mois37. Les descendants de ces fondateurs ont hérité de ces manuscrits jusqu'en 1885-1886. Cette année-là, Rawhî Yâsîn al-Khâlidî décida de rassembler tous les manuscrits38.

L'ouverture officielle de la bibliothèque au public eut lieu en l900. Elle était située dans la rue de la Porte al-Silsila qui mène à l'une des portes principales du Haram al-Sharîf. C'est là que fut conclu l'accord final entre les membres de la famille stipulant que, au décès de l'un d'eux, le transfert des livres se ferait automatiquement vers la maktaba en question. La maktaba serait régie par un mutawallî ; la maktaba serait ouverte à tous ceux qui souhaiteraient y entrer, sans distinction, mais personne ne pourrait sortir un seul livre de quelque manière que ce soit. Al-Hâjj Râghib al-Khâlidî mit en waqf la moitié des revenus du Hammâm al-'Ayn à Jérusalem pour assurer des rentes fixes et subvenir aux besoins de la maktaba39.

Le nombre des manuscrits présents dans la maktaba est de 1 263 - en plusieurs langues : 1 209 manuscrits en arabe, 18 en persan, et 36 en ottoman[40].

Selon les recueils, la bibliothèque offre un vaste choix de documentation en sciences musulmanes et en linguistique arabe ainsi qu'en autres sciences diverses : 25 % de ces manuscrits concernent le madhhab hanéfite parce qu'un grand nombre de juges et de jurisconsultes issus de la famille al-Khâlidî appartenaient à ce madhhab, madhhab officiel de l'Empire ottoman[41]. Les plus anciens manuscrits remontent à 418/1027 et les plus récents datent de 1932[42].

Pour notre recherche, nous avons puisé dans les quatre manuscrits les plus importants sur la question du statut juridique du waqf à l'époque ottomane.

Le premier manuscrit que nous avons utilisé porte le titre de Risâla fî al-waqf (Traité sur le waqf) écrit par Muhammad b. Hamza al-Kûz al-Rûmî al-Hanafî, décédé en 1601. La copie de ce manuscrit remonte au XVIIIe siècle et comprend treize pages, réunissant 226 lignes.

Durant la période ottomane, les savants musulmans avaient l'habitude d'écrire et de publier des cas de jurisprudence sous le titre de risâla dans le but de rectifier certaines affaires de jurisprudence religieuse dont les sentences avaient été rendues incorrectement par d'autres juges. La bienséance ne permettait pas de critiquer un juge de manière directe. Les erreurs étaient corrigées par écrit par un savant. Ainsi le problème était résolu de façon courtoise, l'erreur était soulignée et la personne qui l'avait commise était en mesure de la rectifier.

Ce premier manuscrit traite d'un problème soumis à al-Kûz al-Rûmî al-Hanafî lors de sa nomination à Adranah, à l'ouest de la Turquie. Il s'agit d'un différend entre deux bénéficiaires du même waqf mushtarak. La question est de savoir si l'un des deux bénéficiaires de ce waqf peut profiter doublement de ce bien-fonds en étant pauvre. En effet, le fondateur avait stipulé, par écrit, que le profit généré par le waqf en question devrait obligatoirement être distribué équitablement entre ses descendants et les pauvres. La question soumise au juge est donc : cette personne peut-elle être doublement bénéficiaire en tant que descendant et en tant que pauvre ?

Le second manuscrit a été, lui aussi, soumis au même juge, Muhammad b. Hamza al-Kûz al-Rûmî al-Hanafî, sous le titre Risâla gharîb al-mas'ala fî al-waqf (Traité sur une étrange question concernant un waqf). Il comprend 4 pages entières de 73 lignes, copiées également au cours du XVIIIe siècle. Le

copiste (nâsikh) du manuscrit est inconnu, mais l'on devine de par son écriture qu'il s'agit du même copiste que pour le premier manuscrit.

Le but de cette risâla, comme le mentionne son auteur, est de faire éclater la vérité au sujet de certaines questions relatives au waqf dhurrî qui lui ont été soumises alors qu'il était juge dans la ville d'Adranah. La risâla relate un différend entre des héritiers bénéficiaires de biens-fonds appartenant au waqf et doit établir lequel des héritiers a le droit de jouir des bienfaits du waqf selon les conditions dictées par le fondateur.

Le troisième manuscrit est Ijârat al-waqf wa-mâ yata'allaq bihâ min furû' (La location du waqf et les choses s'y rapportant), du même auteur, Muhammad b. Hamza al-Kûz al-Rûmî al-Hanafî. Il comprend 4 pages entières de 73 lignes et 36 pages de 678 lignes. Une copie de ce manuscrit a probablement était faite au XVIIIe siècle. Si on le compare aux deux précédents, on voit que le copiste est différent car l'écriture n'est pas la même.

Ce manuscrit est très utile à notre étude car il traite de la location des waqfs. Il nous éclaire sur l'importance et la nécessité de la location des biens-fonds du waqf. En même temps, il montre comment la location des biens en waqf peut aider à la préservation et au développement de ces derniers, comme elle peut être la cause de détérioration, voire de l'effondrement des waqfs. Les conditions dictées par le fondateur ont un impact de même que la santé économique des biens en question. Le manuscrit nous relate, par ailleurs, des cas où il est impératif d'appliquer à la lettre les conditions du fondateur et des cas où il est permis de passer outre les conditions du fondateur à propos des divers modes de location des biens en waqf ou de son istibdâl.

Le quatrième manuscrit, Ghâyat al-matlab fî ishtirât al-wâqif 'awd al-nasîb ilâ darajat al-aqrab fa-al-aqrab (Les conditions du fondateur quant aux rangs des bénéficiaires, du plus proche au plus éloigné) est du juge Muhammad Amîn b. 'Umar al-Dimashqî al-Hanafî, au nom célèbre d'Ibn 'Âbidîn, (m. 1836). Ce manuscrit de 25 pages de 489 lignes a été copié le 7 Rajab 1254 /26 septembre 1838 par Muhammad Dîb.

Cette risâla est une réponse à une question provenant de Tripoli (Liban) pendant le mois de Rajab 1249/1833 à propos de la position de l'héritier d'un fondateur qui a mis ses biens en waqf dhurrî. Elle concerne l'avenir du waqf en cas d'absence de descendance. Cette question a toujours préoccupé les savants musulmans. Pour cette raison, l'auteur a voulu apporter quelques éclaircissements sur ce différend.

L'auteur nous énumère chacun des avis et jugements des jurisconsultes et des muftîs des différentes provinces ottomanes à ce sujet, tels que ceux d'al-Naqshabandî, de Khayr al-Dîn al-Ramlî et du muftî Muhammad Afandî al-Husaynî (muftî de Jérusalem) parmi d'autres.

L'auteur dit en substance que, malgré tous leurs débats et divergences d'opinions, les savants restent éloignés de la vérité.

e- Journaux de la fin de l'époque ottomane

Dans le cadre de notre étude, nous avons utilisé plusieurs journaux arabes quotidiens et hebdomadaires qui portent sur les affaires de la vie administrative à Jérusalem, et contiennent plus particulièrement des informations sur les gouverneurs, leur nomination ou leur révocation et leur rôle ainsi que sur l'attitude des résidents de Jérusalem vis-à-vis de ces gouverneurs.

L'un de ces journaux, al-Bashîr, a été fondé à Beyrouth en 1870 par une association catholique. On y trouve des informations concernant les chrétiens, leurs propriétés et leurs waqfs à Jérusalem. Il nous informe aussi sur des évènements historiques comme, par exemple, la visite à Jérusalem de l'empereur d'Allemagne Guillaume II et les conséquences de cette visite[43]. Une copie de ce journal est conservée sous forme de microfilms au Centre de documentation des manuscrits à l'Université Jordanienne.

Le journal Filastîn, publié à Jaffa en 1911 par 'Îsâ al-'Îsâ[44], nous a été utile pour les nouvelles de Jérusalem qu'il rapporte dans tous les domaines, notamment à propos des réformes administratives et sur la critique de l'Empire ottoman et l'opposition des habitants à l'acquisition de propriété par des étrangers à Jérusalem et ailleurs en Palestine. De plus, on y lit la critique de la dégradation de l'administration imputable aux gouverneurs de la ville[45]. Des copies de ce journal sont conservées sous forme de microfilms au Centre de documentation des manuscrits à l'Université Jordanienne et aussi à la bibliothèque de l'Université de Birzeit.

Enfin, nous avons utilisé le journal al-Munâdî fondé à Jérusalem en 1912 par Sa'îd Jâr Allâh. Il dévoile des informations sur le rôle des gouverneurs de Jérusalem dans les mutations de propriétés au profit des Européens. Ce journal est allé jusqu'à critiquer la mauvaise gestion de l'administration de la province de Jérusalem et sa relation avec le mouvement sioniste[46]. Des copies de quelques numéros de ce journal sont conservées au Centre des Archives diplomatiques du Ministère des Affaires Etrangères de Nantes[47] et dans les archives du Quai d'Orsay[48].

f- Sâlnâmas

Les sâlnâmas sont les annales qui rapportent les estimations annuelles publiées par l'administration ottomane. Ces annales sont riches en informations sur l'administratiion, la vie sociale et économique, etc., des provinces ottomanes. Les sâlnâmas wilâya sûriyâ (de la province de Syrie) sur lesquelles nous avons basé notre recherche nous ont fourni de nombreux renseignements sur l'évolution de l'administration dans la province de Jérusalem ainsi que les noms des employés administratifs, les spécificités de leurs postes respectifs et la date de leur nomination49. Des copies de ces sâlnâmas sont conservées au Centre de documentation des manuscrits à l'Université Jordanienne.

2- France

Les archives relatives à Jérusalem comportent essentiellement des rapports, des mémoires et des lettres rédigés par les consuls et envoyés français à Jérusalem depuis la création du consulat de France à Jérusalem en 1843.

Ces sources sont très importantes pour notre étude parce qu'elles contiennent des renseignements sur Jérusalem et sa région. Elles se trouvent au Centre des Archives d'Outre-mer d'Aix-en-Provence (CAOM), au Centre des Archives diplomatiques de Nantes (CADN) et aux Archives du Quai d'Orsay. Nous avons consulté aussi les Archives Nationales de Paris (ANP), les Archives du Ministère de la Guerre à Vincennes (AMG) et les Archives de la Chambre de Commerce de Marseille (ACCM) mais ces trois dernières sources ne nous ont pas été vraiment utiles car les documents qui s'y trouvent ne traitent ni de la période de notre étude ni de notre sujet.

a- Centre des Archives d'Outre-mer d'Aix-en-Provence (CAOM)

Nous avons trouvé dans ces archives de nombreux renseignements sur le waqf constitué en 1320 par Abû Madyân al-Ghûth à Jérusalem50. Mais ces documents ne concernent pas l'histoire du waqf et de son statut durant la période de notre étude, ils traitent principalement de la confiscation du village de ʻAyn Kârim par Israël en 1948. Ce village constituait l'essentiel des revenus du waqf51.

b- Centre des Archives diplomatiques de Nantes (CADN)

Les fonds les plus intéressants de ces archives pour notre recherche sont les fonds de la série A. Cette série comprend 137 cartons, registres et microfilms couvrant la période 1844-1917. Ces documents sont des rapports du Consulat de France à Jérusalem au sujet des établissements religieux, sanitaires et éducatifs français en Palestine et notamment à Jérusalem. Ces

documents ont été très utiles à notre étude parce qu'ils traitent de la transformation de la propriété foncière pour certains biens waqfs de Jérusalem transmis à la France. On y trouve, entre autres, des documents sur le bâtiment de la Madrasa al-Salâhiyya[52] ainsi que sur l'achat et la location des terres appartenant aux différents waqfs comme, par exemple, la location des biens waqfs situés dans le village de 'Ayn Kârim et al-'Inab (Abû Ghûsh). On y apprend également les tentatives de la France d'acquérir des biens waqfs comme dans le cas de la Khânqâh al-Salâhiyya[53]. Pour se l'approprier, la France a utilisé différents moyens et en particulier l'intervention du sultan et l'achat des biens par l'intermédiaire du mutawallî du waqf[54].

c- Archives du Quai d'Orsay (AQO)

Ces archives sont constituées essentiellement de mémoires, rapports et lettres rédigés par les consuls français à Jérusalem ainsi que de correspondance entre ces consuls et le Ministère des Affaires étrangères français, et parfois, entre ces consuls et les consuls français à Istanbul.

Les fonds concernant la Jérusalem ottomane sont divisés en trois groupes. Le premier groupe contient la « correspondance politique de 1843 à 1871, Turquie-Jérusalem ». Ces fonds sont numérotés de 1 à 10. Ils couvrent la période de 1843 à la fin de l'année 1870.

Il y a ensuite les fonds « Turquie-Jérusalem de la correspondance politique des consuls ». Ces fonds, numérotés de 11 à 27, couvrent la période de 1871 à 1895. Ces documents concernent les établissements religieux à Jérusalem et les affaires de toutes les communautés et confessions chrétiennes à Jérusalem.

Enfin, le troisième groupe contient les fonds de la « correspondance politique et commerciale - nouvelle série - Turquie-Palestine ». Ces fonds portent les numéros 129 à 138 et couvrent la période de 1871 à 1895. Ces documents traitent de la correspondance entre le Consulat général de France en Palestine et le Ministère des Affaires étrangères à propos des établissements scolaires et hospitaliers de la Palestine et des affaires chrétiennes et juives en Palestine[55] et incluent aussi des rapports sur l'influence étrangère en Palestine et en particulier celle de l'Allemagne et de la Russie[56].

Il existe aussi des fonds classés sous le titre « Guerre 1914-1918 : Turquie : Syrie-Palestine ». Ces fonds portent les numéros 867 à 886. Ils couvrent la période de la Première Guerre mondiale entre septembre 1914 et mars 1918. Ils traitent de la situation politique de la Syrie et de la Palestine durant cette

guerre et également de la politique ottomane vis-à-vis des établissements français, anglais et russes en Palestine et en Syrie en général. Citons, par exemple, la lettre du 16 février 1915 de F. Amédée de Mérona, missionnaire apostolique, adressée au Consulat de France à Port-Saïd :

« Le premier pas dans la voie de la saisie était fait, vint ensuite le tour des Frères des écoles chrétiennes… L'hôpital des sœurs de Charité fut confisqué au profit du Gouvernement, ainsi que celui des sœurs de Saint Joseph… Les établissements russes et anglais ne furent pas mieux traités, les Russes furent expulsés de leurs établissements et pour empêcher leur retour dans leurs maisons, le commandant prit avec lui toutes les clefs des chambres, même scène chez les Anglais. En moins d'un jour, toutes les maisons religieuses furent saisies par l'Autorité militaire agissant au nom du Gouvernement. »57

3- Allemagne : Archives du Ministère allemand des Affaires étrangères (Auswärtiges Amt - Politisches Archiv de Berlin)58

Les documents de ces archives que nous avons pu exploiter concernent la transformation des biens waqfs en propriété privée à Jérusalem pendant la deuxième moitié du XIXe siècle. Ce sont des rapports de consuls allemands à Jérusalem à propos de la mutation de propriété au profit du gouvernement allemand de biens appartenant au Bîmâristân al-alâhî. Ces documents montrent clairement pourquoi et comment les Allemands ont pu entrer en possession de ces biens waqfs59.

4- Royaume-Uni (Public Record Office de Londres)60

Nous avons consulté un rapport de James Finn, consul britannique à Jérusalem, datant de 1856 et adressé au Ministre britannique des Affaires étrangères concernant la mutation de propriété au profit de la France des biens waqfs appartenant au Hammâm al-Sultân. Ce rapport explique comment et pourquoi, selon lui, la France a pris possession de ces biens61.

5-Turquie

Nous avons utilisé des documents ottomans qui se trouvent en Turquie mais qui sont publiés ailleurs :

a-Daftar tahrîr tâbû (numéro 522)

Ce registre se trouve aux archives Başbakanlik Arşivi-Istanbul. Les documents de ce registre sont publiés dans l'ouvrage d'Ibshirlî, Awqâf wa-amlâk al-muslimîn fî filastîn62. Il y est question des propriétés privées et

des biens waqfs en Palestine dans les provinces de Jérusalem, Gaza, Safad, Naplouse et ‘Ajlûn.

Le registre publié par Ibshirlî se compose de 60 pages. Il ne porte pas de date de rédaction mais le document le plus ancien date de 953/1546 et le plus récent de 954/ 1547[63] : il ne concerne donc qu’une seule année.

b- Kilise Defterleri (Registre ecclésiastique ottoman sur les églises arabes)

Ce registre se trouve également aux archives Başbakanlik Arşivi-Istanbul. Les documents qu’il renferme sont traduits en arabe et publiés par Abû Husayn[64]. Ce registre, intitulé Daftar al-Dîwân al-Humâyûnî, contient les autorisations accordées aux communautés chrétiennes de tout le territoire de l’Empire ottoman de construire de nouvelles églises ou réhabiliter et rénover des églises existantes. Ces documents incluent aussi les accords donnés aux communautés ou aux personnes chrétiennes pour fonder des écoles, des hôpitaux, des maisons de repos, des cimetières ou autres établissements caritatifs dans les provinces ottomanes.

Le registre de l’église comprend 10 volumes. L’ouvrage d’Abû Husayn contient une traduction minutieuse des règlements concernant les églises ou les établissements juifs et chrétiens, locaux ou missionnaires. Cet ouvrage intéresse notre recherche car il renferme des documents dévoilant l’autorisation donnée par les sultans à certaines communautés chrétiennes de Jérusalem de bâtir sur les terres de waqf[65].

c- Mühimme defteri pour la Palestine

Ce registre se trouve à Istanbul aux archives Topkapı Sarayı et les documents sont publiés par Heyd. Ils regroupent les rapports soumis au gouvernement ottoman central et les décrets adressés aux autorités de la capitale et des provinces. Très peu d’originaux ont été conservés. Il s’agit essentiellement de décrets (firmâns, barâ’as, etc.) du sultan ottoman adressés aux fonctionnaires de toutes les provinces de l’Empire. Ces documents couvrent une période de 300 ans, soit du milieu du XVIe à la deuxième moitié du XIXe siècle et contiennent les copies de plus de 150 000 décrets[66].

Les textes du mühimme defteri ont apporté une aide précieuse à notre étude de l’administration ottomane. Ces textes fournissent une foule d’informations détaillées sur l’organisation et le mode opératoire des bureaux du gouvernement d’Istanbul et des provinces ottomanes. Ils abordent des sujets complexes, tels que les rapports entre les juges et les

gouverneurs et leurs subalternes dans l'administration de la justice. Ils permettent également de comprendre la signification exacte de plusieurs limites géographiques, administratives et militaires ottomanes, ainsi que des poids et mesures utilisés dans diverses zones, etc.67

Dans le cadre de notre recherche, ces documents68 nous ont fourni des informations sur les biens et les revenus des institutions financées par les waqfs de Jérusalem comme, par exemple, le waqf de la Khâssikî Sultân69 et aussi des informations sur les waqfs des canalisations d'eau à Jérusalem à l'époque de Soliman le Magnifique70.

Présentation des travaux publiés

Cadre législatif et juridique

Notre étude s'appuie sur un ensemble de sources législatives et juridiques considérées comme les bases fondamentales du madhhab hanéfite à l'époque ottomane. Ces bases ont servi à élaborer les jugements et les décisions des cadis hanéfites à Jérusalem dans les affaires de waqfs. Parmi ces sources, citons tout d'abord, le Qânûn al-Arâḍî (Code de la propriété foncière de 1858). Ce code a joué un rôle très important dans la transformation du statut de propriété des biens waqfs et a contribué à la transformation des terres de waqf ghayr sahîh en propriété privée. Nous expliquerons ce rôle dans notre étude.

Citons ensuite la Majallat al-Ahkâm al-'Adliyya (Code civil ottoman)71 promulgué en 1876, qui comprend 1 851 articles dont 100 sont consacrés à l'introduction générale. Le premier article donne la définition de la science de fiqh et contient plusieurs subdivisions ; le reste de l'introduction traite des principes généraux. L'autre partie, c'est-à-dire les articles 101 à 1 851, est divisée en 16 chapitres consacrés à la jurisprudence à propos de lois concernant la vente, la location, la tutelle, les mandats, les hypothèques ou les prêts sur gage, les dépôts et consignations, les donations, les usurpations, les préjudices, les saisies, les diverses sociétés et les agences, etc. La Majalla possède une table des matières détaillée de 72 pages, établie par ordre alphabétique. Salîm Rustum Bâz figure parmi ceux qui ont entrepris de commenter et d'expliquer les textes de la Majalla. Ses explications détaillées ont été imprimées par le Niẓârat al-Ma'ârif (Ministère de l'Éducation ottoman). D'autres recherches et interprétations des textes de la Majalla ont été réalisées parmi lesquelles l'œuvre majeure et volumineuse de 'Alî Haydar en langue turque, traduite en arabe par Fahmî al-Husaynî sous le titre de Durar al-ahkâm fî sharh majallat al-ahkâm72.

En consultant les articles de la Majalla et en les comparant à d'autres livres traitant du fiqh d'après le madhhab hanéfite nous avons pu constater que l'essentiel de son contenu est tiré des règles et explications juridiques d'Ibn Nujaym (m. 970/1562), surnommé « le second Abû Hanîfa », et d'Ibn 'Âbidîn.

Notre analyse des registres des cadis de Jérusalem établis à partir de l'année 1876 nous a permis d'observer que les cadis s'appuyaient sur les articles de la Majalla pour régler les affaires qu'on leur présentait. Nous avons également puisé dans les articles de la Majalla des informations capitales qui nous ont permis, d'une part, de comprendre l'importance de certains jugements et articles de la Majalla dans la mutation des biens waqfs en propriété privée, au seul profit de l'usurpateur de ces biens waqfs ; d'autre part de comparer des articles de la Majalla avec les décisions de certains juges de Jérusalem qui s'y sont conformés. En effet, nous avons pu observer des cas de non-conformité ou de contradiction entre les jugements des articles de la Majalla et les décisions des cadis qui en ont appliqué les textes. Nous avons utilisé la législation ottomane traduite en français et publiée sous les titres suivants : Législation ottomane ou recueil des lois, règlements, ordonnances, traités, capitulations et autres documents officiels de l'Empire ottoman par Nicolaïdes, 1873 et Corps de droit ottoman : recueil des Codes, lois, règlements, ordonnances et actes les plus importants du droit intérieur, et d'études sur le droit coutumier de l'Empire ottoman par Young, 1905.

Enfin, nous avons fait des recherches dans les ouvrages de fiqh. Parmi nos sources les plus importantes, un livre intitulé al-Fatâwâ al-khayriyya li-naf' al-bariyya 'alâ madhhab al-imâm Abî Hanîfa al-Nu'mân du jurisconsulte Khayr al-Dîn al-Ramlî apporte des réponses à plusieurs questions. Ces réponses sont basées sur le madhhab hanéfite avec quelques modifications faites par des notables au fil du temps et selon les cas et les situations. Les questions et les réponses ont été rassemblées dans un livre écrit par le fils de Khayr al-Dîn al-Ramlî, le Shaykh Muhyî al-Dîn Khayr al-Dîn, originaire de la ville de Ramla en Palestine. Khayr al-Dîn al-Ramlî a quitté cette ville en 1007/1598 pour aller en Égypte où il a étudié à al-Azhar. Puis il a regagné sa ville natale, Ramla, en 1013/1604. Ces fatwâs ont été publiées pour la première fois en 1300/1882 à la grande imprimerie de Bûlâq en Égypte. La question des waqfs est abordée dans la première partie de l'œuvre. Cette partie, intitulée Kitâb al-waqf, est constituée de 114 pages avec 304 questions et réponses concernant les waqfs : les fondateurs et les conditions qu'ils imposaient, la création des waqfs, la location des biens waqfs, les différentes catégories et les échanges de biens waqfs ainsi que les questions concernant l'usurpation des biens waqf. S'y ajoute une deuxième partie

traitant également des questions liées aux waqfs comme les biens agricoles en waqf : al-muzâra‘a et al-musâqâh, etc.

Autre source importante, le livre de Muḍammad Qadrî Bâshâ, Qânûn al-‘adl wa al-insâf li-al-qaḍâ’ ‘alâ mushkilât al-awqâf, est un résumé de nombreuses affaires de waqfs évoquées dans les ouvrages de fiqh hanéfite de l’époque ottomane tels que les travaux d’Ibn ‘Âbidîn et d’al-Ramlî et bien d’autres encore.

Le livre est un contenu d’articles législatifs destinés à organiser et faciliter la tâche des cadis dans leurs décisions à propos des affaires de waqfs. Il y a 646 articles qui traitent de questions différentes concernant les waqfs, à commencer par leur définition, puis les conditions dont ils sont assortis, leur gestion et l’exploitation de leurs biens. Quelques articles de ce livre concernent également les questions qui nous intéressent, notamment l’usurpation des biens waqfs. Cet ouvrage a donc été une source précieuse pour notre recherche.

Nous avons aussi utilisé de nombreuses études sur les waqfs dans le fiqh comme : Le Waqf ou habous d’après la doctrine et la jurisprudence (rite hanéfite et malékite)[73], Kitâb al-waqf[74], Majmû‘at Rasâ’il Ibn ‘Âbidîn[75], Kitâb al-is‘âf fî ahkâm al-awqâf[76], Ahkâm al-awqâf[77] et Ahkâm al-waqf fî al-sharî‘a al-islâmiyya[78].

Recherches sur le waqf dans le monde musulman

Ceci concerne l’ensemble des travaux contemporains sur les waqfs dans le monde musulman en général, et à Jérusalem en particulier. De nombreuses recherches sur les waqfs dans les pays arabes et musulmans ont été réalisées. Parmi ces recherches, citons les travaux de Pascual[79] et Deguilhem[80] pour la Syrie ; d’Ibshirlî[81], Tîbâwî [82] et Dumper[83] pour la Palestine ; d’Amîn[84] et Denoix[85] pour l’Égypte ; de Yediyildiz[86] Bilici[87] et Çizakça[88] pour la Turquie ; de Saidouni[89] et Shuval[90] pour l’Algérie ; de Hénia pour la Tunisie[91], et d’autres encore[92]. Pour ce qui concerne Jérusalem, citons les travaux de Reiter[93], Peri[94], Singer[95], Stephan[96] et Kupferschmidt[97].

Cadre historique

Il n’est pas question ici de tenter une analyse bibliographique des études menées par les chercheurs sur différentes régions, états successeurs de l’Empire ottoman ou sur Jérusalem. Nous nous sommes contentés de quelques indications afin de mieux faire ressortir les grandes tendances. Mentionnons tout d’abord les travaux concernant l’histoire de Jérusalem,

surtout ceux qui traitent des institutions des waqfs de Jérusalem. Parmi ces travaux, citons l'ouvrage d'al-Hanbalî[98] et les recherches de 'Ârif al-'Ârif[99], al-'Asalî[100] et al-Tâzî[101]. Ces travaux ont été très utiles à notre étude pour les détails qu'ils apportent sur le cadre historique des institutions des waqfs de Jérusalem mais aussi pour les informations qu'ils contiennent sur le nombre et la nature des waqfs. Nous avons également utilisé des recherches menées par des chercheurs occidentaux. Citons, par exemple, les travaux de Schölch[102], Gerber[103], Golvin[104], Miquel[105] parmi d'autres.

Récits de voyage, rapports et mémoires diplomatiques et personnels

Dans ce cadre, nous avons utilisé trois types de ressources, à commencer par les récits de voyage. Au XIXe siècle, plusieurs voyageurs européens ont visité Jérusalem et rapporté ce qu'ils y avaient observé. On trouve dans leurs écrits des descriptions des institutions religieuses chrétiennes à Jérusalem telles que les églises et les couvents. Ils se sont également intéressés spécifiquement au cas des juifs et des régions dans lesquelles ils vivaient, et plus particulièrement à leur situation économique et à leurs conditions de vie misérables.

On remarque, par ailleurs, que la plupart des textes et descriptions de ces voyageurs soulignent l'importance que les chrétiens et les juifs accordaient à Jérusalem et insistent sur les racines chrétiennes et juives de cette ville. Le voyageur Amédée rapporte dans son récit : « Hier et avant-hier, sur le mont Moriah (Haram al-Sharîf) nous avons étudié la Jérusalem ancienne. Il le fallait bien pour avoir l'intelligence du présent, car l'état actuel serait inintelligible sans l'histoire du passé »[106]. Fait étonnant, l'auteur de cette thèse, comme d'autres auteurs, considère la présence musulmane comme une occupation et pensent que les repères religieux musulmans ont bouleversé les repères des autres religions. Le même voyageur dit : « Vraiment, plus nous avançons dans notre visite des quartiers, plus nos découvertes apportent de tristesse à nos cœurs. Aussi j'hésite presque à pénétrer dans le quartier turc ; et cependant, il le faut, malgré nos répugnances. Nous y recevrons des révélations tristes, mais importantes pour juger la situation de Jérusalem »[107].

Les voyageurs ont aussi rapporté des informations nouvelles au sujet de l'organisation de l'ancienne ville de Jérusalem et particulièrement de ses rues, quartiers et bâtiments publics. Certains ont même établi des cartes détaillées et précises de l'ancienne Jérusalem, indiquant l'organisation des habitations et la répartition de toutes les confessions présentes en ces lieux. Amédée dit : « Je dirais volontiers que Jérusalem n'est pas une ville, mais quatre cités juxtaposées, cités rivales, haineuses, toujours prêtes à

combattre l'une contre l'autre. Quatre quartiers se distinguent ici fort nettement : celui des Juifs, celui des Chrétiens, celui des Arméniens, et enfin le quartier musulman. Ils sont faciles à reconnaître par la seule inspection de leur principal édifice. Chez les Juifs la synagogue, chez les Chrétiens l'église, et la mosquée pour les disciples de Mahomet. Dans un pays où Dieu est tout, et la politique presque rien, l'église, le temple, la synagogue, la mosquée, forment comme autant d'hôtels de ville dont le clocher ou le minaret sert de drapeau »108. Ces récits nous donnent des indications sur les habitants de la ville de Jérusalem, mais il est important de signaler que ces statistiques manquent de précision et qu'elles s'appuient, pour la plupart, sur des sources incertaines de comparaison et d'évaluation approximatives ou parfois sur des statistiques officielles, elles aussi, de nature douteuse. Citons par exemple cette description de Baedeker109 : « La population est généralement évaluée à un peu plus de 40 000 hab. (environ 43 000 en 1887, d'après Liévin) ; dont environ : 7 560 musulmans, 28 000 juifs, 2 000 latins, 150 grecs catholiques, 50 arméniens catholiques, 4 000 grecs orthodoxes, 500 arméniens, 100 coptes, 75 éthiopiens, 15 syriens et 300 protestants »110. Baedeker avance aussi quelques explications sur la démographie d'une religion par rapport à une autre, comme l'accroissement observé du nombre de juifs à Jérusalem vers la fin de la seconde moitié du XIXe siècle : « le nombre des Juifs s'est beaucoup accru ces dernières années, surtout par suite des persécutions auxquelles ils sont en butte en Roumanie et en Russie et cette immigration va toujours en grandissant »111.

Citons ensuite les rapports et les mémoires rédigés par des diplomates. Dans ce contexte, nous avons utilisé les mémoires du consul britannique Finn112. Il a occupé le poste de consul britannique à Jérusalem de 1846 à 1860. Durant cette période, il a assemblé un recueil de notes relatant ses tournées d'inspection domaniale sur le terrain et ses contacts avec les gouverneurs et les dirigeants de Jérusalem et les chefs des communautés religieuses chrétienne et juive113. Cette étude nous a permis de comprendre le rôle du consul et sa position vis à vis de ses administrés, d'une part, et les relations entre la Sublime Porte et l'administration locale à Jérusalem, d'autre part, surtout à propos des phénomènes économiques et de l'appropriation par des étrangers - par l'achat ou par la location - d'un certain nombre de biens-fonds de cette ville114.

Enfin, nous avons utilisé des récits personnels comme ceux de Wâsif Jawhariyya. Né à Jérusalem en 1897 et mort à Beyrouth en 1973, il était compositeur, joueur de luth et historien de Jérusalem. Les mémoires de Wâsif Jawhariyya nous donnent une image de la vie quotidienne à Jérusalem à l'époque ottomane du début du XXe siècle (1904-1917).

L'auteur décrit la situation économique, sociale, culturelle, éducative, administrative et politique ainsi que les changements et évolutions de cette époque. Il rapporte également la réaction des habitants de Jérusalem aux technologies modernes introduites dans la ville telles que le cinéma[115] ou le premier atterrissage d'un avion. L'auteur raconte qu'en dépit de la grosse chaleur de cette journée d'été 1914, la quasi-totalité des habitants de la ville était sortie pour voir ce premier atterrissage[116], et également l'arrivée de la première automobile en 1921. La majorité des habitants venus assister à cet événement ont été étonnés de voir qu'une charrette pouvait rouler sans cheval[117]. Les mémoires de Wâsif Jawhariyya décrivent les échanges et interactions sociales des différents groupes religieux et ethniques parmi les habitants de Jérusalem ainsi que les relations sociales et économiques qui se développaient au sein de ces groupes en dépit de leurs différences religieuses. Ce qui contraste avec les descriptions des voyageurs occidentaux de la fin de l'époque ottomane qui, eux, ont surtout mis l'accent sur les dissemblances entre les communautés qui cohabitaient alors à Jérusalem. Ils ont en effet décrit chaque quartier de la ville comme une ville à part entière et affirmé que les communications entre les différents quartiers étaient quasi inexistantes[118].

Les points les plus intéressants de ces mémoires concernent les affaires administratives de la Jérusalem ottomane et en particulier la description des nominations et révocations des responsables de la municipalité. L'étude de certaines institutions de waqf de Jérusalem et de la nature des waqfs nous a aussi été utile. De même nous avons trouvé révélatrice la description des hammâms de la ville, notamment du Hammâm al-Batrak, ainsi que l'explication de son fonctionnement, basée sur l'expérience personnelle de l'auteur[119].

Plans et cartes

Nous avons utilisé des cartes et plans de Jérusalem et de l'ensemble de la Palestine [120] datant de la période étudiée. Et ce, dans le but de délimiter et bien localiser non seulement les biens waqfs de Jérusalem mais aussi les sûqs et les mahallas qui figurent sur certains plans de la ville comme, par exemple, celui publié par Baedeker en 1893 ; nous avons comparé ces plans avec des informations provenant de documents de waqfs et des registres des cadis de Jérusalem pendant la période de 1858 à 1917. À la lumière de ces informations, nous avons dessiné des plans incluant toutes les indications trouvées.

Première partie : Les wafqs dans la ville de Jérusalem : entre législation et politique (1858-1917)

Introduction

Le waqf est l’un des éléments fondamentaux de l’évolution de la communauté musulmane, notamment dans le domaine social, économique et culturel. Il est aussi le reflet de l’expérience historique de la communauté, de ses différentes générations et de son identité. Le waqf est à la base une institution immuable mais il ne cesse pourtant de se transformer pour suivre le développement économique et social du lieu où il se trouve. Son évolution se manifeste notamment dans les divergences d’opinion des jurisconsultes à propos d’un certain nombre de questions comme, par exemple, les différentes catégories et les dispositions obligatoires ou non d’après les contrats d’exploitation du waqf. Ces divergences ont entraîné une certaine souplesse dans les règles du waqf qui se sont adaptées aux mutations historiques et ont tenu compte des changements de la société.

Il est clair qu’en l’absence d’institutions gouvernementales au service des plus défavorisés et du développement culturel de la société, le waqf a dû fonctionner comme un système servant à combler ce manque. Cela ne signifie pas pour autant que l’institution du waqf a œuvré indépendamment de l’État et de ses diverses organisations. Ces dernières ont joué un rôle important dans les orientations du waqf, notamment dans la gestion de ses fonctions qu’elles ont fréquemment orientées vers le service de l’État.

Le waqf a contribué au développement architectural et urbain des régions musulmanes par la construction de différents types de bâtiments financés par les waqf[1] et en particulier d’établissements religieux et soufis comme les zâwiyas et les takiyyas, de centres culturels et religieux comme les madrasas et les mosquées, ou médicaux comme les bîmâristâns. Ces édifices ont été construits en terre musulmane grâce à des bienfaiteurs. Leur style architectural est très perceptible dans la ville de Jérusalem où ces institutions financées par les waqfs sont nombreuses.

À l’époque ottomane, de nombreux établissements waqfs de Jérusalem ont subi des changements, certains ont dévié de leur but initial, d’autres ont été détruits et remplacés par d’autres types de constructions.

Dans la première partie, nous présenterons les institutions des waqfs de Jérusalem et suivrons leur évolution historique en précisant leurs catégories ainsi que leurs revenus, générés par les biens-fonds qui leur appartiennent et assurent par là même la pérennité de leur mission.

Nous étudierons également la politique du gouvernement ottoman entre 1858 et 1917 à l’égard de ces institutions et le nouveau rôle assumé par cette politique dans leur fonctionnement.

Pour mieux évoquer ces sujets, nous avons jugé utile de donner d'abord un aperçu du plan urbain de Jérusalem à partir de 1858, de la nature des habitations, des diverses organisations administratives ainsi que des relations locales avec l'administration centrale, en l'occurrence celle d'Istanbul. C'est ce que nous étudierons dans le premier chapitre de cette partie.

Dans le deuxième chapitre, nous examinerons le système du waqf, sa définition, les modalités de son fonctionnement et son statut juridique dans les écrits religieux de l'islam. Pour éclairer cela, nous présenterons de nombreux exemples de procédure et de pratiques de la jurisprudence du waqf à Jérusalem. Pour cette analyse, nous nous sommes appuyés sur les registres des cadis de Jérusalem de la période étudiée (1858-1917).

Enfin, dans le troisième chapitre, nous détaillerons les différentes sortes de waqfs et leurs biens immobiliers qui fournissaient les revenus nécessaires à leur bon fonctionnement. Nous évoquerons également les waqfs non musulmans, c'est-à-dire chrétiens et juifs. Nous analyserons le système administratif des waqfs à la fin du XIXe siècle (à Jérusalem) en précisant la politique suivie par les autorités ottomanes pour la gestion de ces institutions.

Ces trois chapitres établiront donc les bases théoriques qui faciliteront la compréhension du contenu de la deuxième partie où nous traiterons des changements de statut de propriété des biens waqfs dans la ville de Jérusalem pendant la période ottomane.

Chapitre 1 : la vieille ville de Jérusalem et son organisation administrative (1858-1917)

Ce chapitre présente le détail de l'espace géographique et historique de la vieille ville de Jérusalem durant la période étudiée, de 1858 à 1917, et souligne particulièrement la situation géographique de la ville et sa configuration, la densité de sa population et l'état de son administration.

Nous examinerons tout d'abord la structure spatiale de la ville intra-muros : l'organisation des quartiers, des rues et des marchés, ainsi que les occupations des différents groupes de la population et les lieux de leurs activités.

Nous présenterons ensuite une image plus claire des infrastructures et organisations administratives de Jérusalem et de sa province, et aussi de celles des quartiers (mahallas) de Jérusalem intra-muros. Nous prendrons comme exemple le rôle du mukhtâr (médiateur) et du majlis al-ikhtiyâriyya (Conseil des hommes sages) dans les quartiers mais aussi dans le système judiciaire comme dans la mahkama al-shar'iyya (tribunal religieux).

Enfin, nous examinerons la structure urbaine de la ville de Jérusalem et ses liens administratifs avec le pouvoir central de l'Empire ottoman, à savoir Istanbul.

Ces précisions sont essentielles pour comprendre l'évolution et les changements de propriété des waqfs à Jérusalem, leurs causes et leurs conséquences, ainsi que la relation entre la distribution et la localisation des biens waqfs et les instances subventionnées par les waqfs à Jérusalem et donc les mutations de ces propriétés.

I - Cadre urbain

Jusqu'au milieu du XIXe siècle, la majorité des bâtiments de Jérusalem étaient situés intra-muros et rares étaient les installations qui se trouvaient en dehors des murailles de la vieille ville. C'est l'insécurité qui était responsable de ce retard relatif dans l'expansion de la ville extra-muros 1. Jusqu'aux années 1870, les portes de la ville étaient fermées la nuit et pendant la prière du vendredi 2. Mais après la création par l'Empire ottoman de la province de Jérusalem en 1858 et le renforcement de la sécurité par la présence administrative et militaire ottomane, la ville s'est développée à l'extérieur des murs. Cette expansion hors des murailles était aussi motivée par un souci de préservation contre la croissance démographique provoquée par l'augmentation de l'immigration juive 3.

Le développement de Jérusalem intra-muros n'est pas très différent de celui des autres villes arabes étudiées par les historiens contemporains comme, par exemple, André Raymond dans ses nombreux écrits sur les villes arabes

de l'époque ottomane [4]. Jérusalem, comme les autres villes arabes de la période ottomane, était subdivisée selon des critères religieux (quartier chrétien, quartier juif), ethniques, d'origine géographique (quartier des Maghrébins pour les émigrés maghrébins) ou encore tribaux, comme le quartier Banî Zayd établi par la tribu du même nom, situé au lieu dit 'Aqabat al-Mawlawiyya, à l'est de Bâb al-'Âmûd (porte de Damas). Les quartiers portaient aussi d'autres noms, tel Bâb al-'Âmûd, d'après l'une des portes de Jérusalem, ou Bâb Hitta[5], du nom de la porte « Bâb Hitta ». Il y avait également des groupes d'habitations nommés selon la fonction des artisants du quartier, tel le quartier al-Haddâdîn (forgerons) ou le quartier al-Jawâlda (tanneurs). Les rues de Jérusalem, elles aussi, étaient baptisées selon des points de référence telle la rue Bâb al-Hadîd, nommée d'après l'une des portes du Haram al-Sharîf, ou bien la rue Hammâm al-'Ayn, et la rue Bâb al-Sâhira.

Dans cette section, nous étudierons, l'organisation topographique et démographique de la ville de Jérusalem.

Localisation de la ville

Al-Hanbalî [6] nous dépeint Jérusalem en ces termes : « Jérusalem, quant à elle, à notre époque, est une ville très importante, avec des édifices bien conçus entre montagnes et oueds, quelques-uns bâtis en hauteur, d'autres assez bas. La plupart de ceux se trouvant sur les hauteurs ont plus de prestance que ceux d'en-dessous. Il y a des rues faciles d'accès et d'autres qui le sont moins. Dans la majorité des endroits se trouvent en contrebas de très anciennes constructions sur lesquelles sont venues se greffer de nouvelles, qui sont tellement entassées les unes sur les autres.... Cette ville possède, par ailleurs, plusieurs citernes servant au stockage de l'eau provenant de la pluie » [7].

Jérusalem est située sur des montagnes appelées « montagnes de Jérusalem ». A l'est de la ville, on trouve l'oued de Jahanam, au sud-est l'oued al-Rababa et à l'ouest l'oued al-Jabanin [8]. La ville est à 18 miles de la mer Morte à l'est et 32 miles de la mer Méditerranée à l'ouest. Elle culmine à 3 800 pieds au-dessus de la mer Morte et 2 500 pieds au-dessus de la mer Méditerranée [9].

La ville est entourée d'une ancienne muraille dont les fondations ont été commencées par les Jébuséens vers 1800 av. J.-C. [10] et terminées par les Ottomans durant le règne du sultan Soliman le Magnifique de 1534 à 1541 [11]. S'étendant sur une longueur de 12 000 pieds, elle s'élève à une hauteur de 38 à 40 pieds. Le mur nord mesure 3 930 pieds ; le mur est 2 754 pieds ; le mur sud 3 245 pieds et le mur ouest 2 086 pieds [12]. Baedeker,

guide de voyageurs durant la deuxième moitié de XIXe siècle, décrit ainsi la muraille de Jérusalem : « La ville a un mur d'enceinte haut de 12 mètres avec 34 tours, il forme un quadrilatère irrégulier d'environ 4 km ; on peut en faire facilement le tour en 1 heure et 15 mn » 13.

Les remparts comportaient onze portes d'accès à la vieille ville, dont quatre étaient murées et les sept autres librement ouvertes aux habitants. Quatre d'entre elles étaient ouvertes toute la journée : Bâb al-Khalîl, Bâb al-'Âmûd, Bâb al-Asbât et Bâb al-Nabî Dâwûd bâties en 1857. Les trois autres portes n'ouvraient qu'en cas de nécessité : Bâb al-Maghâriba, Bâb al-Sâhira et Bâb al-Dhahabî connue aussi sous le nom d'al-Rahma. A noter que ces deux dernières furent définitivement fermées en 1870 et que seules les cinq autres restèrent praticables 14 (cf. plan 1).

La porte de Bâb al-Khalîl (porte d'Hébron) nommée en l'honneur d'Ibrahîm al-Khalîl (Abraham) qui, dit-on, vécut à proximité. Elle est aussi appelée Porte de Jaffa parce qu'elle ouvre la route en direction de Jaffa, au point de jonction du mur d'enceinte et du mur nord de la citadelle 15. En 1889, elle fut spécialement aménagée et élargie pour permettre le passage de la voiture impériale de Guillaume II, lui-même ayant choisi de faire son entrée dans la ville à cheval 16.

La porte de Bâb al-'Âmûd (porte de la Colonne) est aussi appelée Porte de Damas. En latin, elle est appelée Porta Neapolina (de Naplouse) et elle se trouve dans la partie nord de l'enceinte 17.

La porte de Bâb al-Asbât (la porte des Tribus d'Israël) est aussi appelée Bâb Sittî Maryam (la porte de Marie), parce que « le chemin qui y passe mène au tombeau de la Vierge » (selon la tradition qui fait naître la Vierge non loin de cette porte par laquelle les caravanes se dirigeaient vers Jéricho et la mer Morte). Les chrétiens l'appellent Porte de Saint Étienne parce qu'elle « se trouverait, d'après la légende, à l'endroit où Saint Étienne fut lapidé » 18 (une tradition fixe en effet le lieu de lapidation du premier martyre chrétien non loin de là) 19. Située au nord-est de l'enceinte, elle s'ouvre sur la route de Jéricho 20.

La porte de Bâb al-Nabî Dâwûd (Porte du Prophète David) est également appelée Porte de Sion ; elle se trouve dans la partie sud-ouest de l'enceinte 21.

La porte de Bâb al-Maghâriba (Porte des Maghrébins), au sud-est, est proche du quartier habité par les musulmans originaires d'Afrique du nord 22.

La porte de Bâb al-Sâhira (Porte des Fleurs ou de la petite plaine) est aussi appelée la Porte d'Hérode. Elle est située dans la partie nord-est de l'enceinte 23.

La porte de Bâb al-Dhahabî/Bâb al-Rahma (Porte Dorée), est située à l'est, en face du mont des Oliviers 24.

A ces sept portes on doit ajouter Bâb al-Jadîd (Porte Neuve) située dans la partie nord de l'enceinte. Construite en 1889 sur ordre du sultan Abdul-Hamîd, elle était alors connue sous le nom de Porte Abdul-Hamîd « pour faciliter l'accès aux monastères du quartier chrétien » 25.

Selon 'Ârif et d'après les chiffres qui figurent dans le registre des terres du gouvernement palestinien à l'époque du mandat britannique en 1947, la superficie de Jérusalem intra-muros était de 868 dûnums 26 soit de moins de 1 km2 27. Il faut signaler que cette surface, qui était initialement de 868 dûnums28 s'est développée de 1850 à 1996 pour atteindre 123 000 dûnums, soit plus de 141 fois sa surface d'origine. À ce stade, les confins de Jérusalem se sont déplacés depuis la région montagneuse, au sein de la muraille, vers les régions avoisinantes. Sa superficie a augmenté de deux manières : d'abord par un élargissement des limites administratives de la commune et l'absorption de plusieurs localités tels que les villages de Liftâ, al-Mâliha, Dîr Yâsîn, 'Ayn Kârim, Bayt Safâfâ, Um Ṭûbâ, Sûr Bâhir, Silwân, al-Nabî Sumû'îl, Shu'afât, al-Thawrî, certaines parties de 'Anâtâ, Bayt Hanînâ, Qalandiyâ et Kufr 'Aqab. D'autre part, par la croissance progressive des anciens quartiers et leur extension vers les régions avoisinantes, comme ce fut le cas pour les quartiers arabes d'al-Baq'a, al-Ṭâlibiyya, al-Qatmûn, Wâdi al-Jûz, al-Shaykh Jarâh, etc., ainsi que pour les quartiers juifs de Kamûsîrm, Yamîn Mûshîh, Ja'fât Shâ'ûl, Mahniyyat Yahûdâ, al-Bukhâriyya, etc. 29

Structure spatiale de la ville intra-muros

Les rues de Jérusalem se distinguent par leur étroitesse et leur enchevêtrement. Notons que, d'après les registres des cadis de Jérusalem étudiés dans le cadre de cette recherche, elles n'étaient pas désignées comme rues mais comme routes (tarîqs) (cf. plan 4) ou parfois comme lignes (khatts). Ces ruelles étaient en fait des marchés (sûqs), que l'on pourrait décrire comme des allées voûtées de pierre de taille et bordées de petites boutiques (dukkâns). L'unique source d'air et de lumière de ces allées et de ces marchés venait soit de leurs extrémités, soit de petites ouvertures faites dans les terrasses. En face des échoppes, on avait installé des bancs de pierre (mastabas) destinés à accueillir les passants qui souhaitaient faire une pause au cours de leur promenade, de leurs courses ou de la conduite de leurs affaires. Ces mastabas ont été détruits en 1863 par

l'administration locale de Jérusalem qui a également procédé au numérotage des dukkâns afin de les distinguer les uns des autres30. Signalons que, selon Qasâtilî, les mastabas qui se trouvaient dans les sûq de Damas, ont eux aussi été détruits cette même année 1863 31.

Parmi les marchés les plus renommés de la période de notre étude (cf. plan 5) et dont il est souvent question dans les registres des cadis de Jérusalem, figure le Sûq al-Qattânîn32, ainsi nommé parce qu'il était le marché des vendeurs de coton 33. Il était bordé de magasins de tissus de coton et de soie. Il avait été fondé par Sayf al-Dîn Tankiz al-Nâsirî, gouverneur général de la province de Damas en 737/1336-7 34, sur les ordres du sultan al-Malik al-Nâsir Muhammad b. Qalâwûn 35. La description de ce sûq par Ibn Faḍl Allâh al-'Umarî (m. 748/1347) mentionne « les hânûts (boutiques) dont une partie était constituée en waqf au bénéfice du Haram al-Sharîf, et l'autre partie au profit de la madrasa et de la khânqâh construite par l'émir Sayf al-Dîn Tankiz » 36.

Citons également le Sûq Khân al-Zayt ou Sûq al-Ṭabbâkhîn, deux noms désignant le même endroit, « le marché de l'huile ». Il était considéré comme l'un des marchés les plus importants de la vieille ville de Jérusalem. Il s'étendait du nord au sud, partant des environs de la porte de Damas et se terminant près de l'église du Saint Sépulcre et près de l'entrée du Sûq al-'Attârîn 37 (marché des parfumeurs). Ce marché était renommé pour son commerce d'huile d'olive et de tous les produits dérivés. En plus des magasins spécialisés dans le négoce de l'huile, du savon et des pressoirs d'huile, ce marché comptait plusieurs huileries et savonneries qui importaient l'huile des régions avoisinantes pour la fabrication du savon. Soulignons que Jérusalem, durant la période des Mamelouks et des Ottomans, était réputée pour sa fabrication d'huile et de savon 38.

L'artère principale de Jérusalem intra-muros, selon al-Hanbalî, était la rue Khatt Dâwûd, qui conduisait aux différents marchés. Elle courait de la Porte al-Silsila, l'une des Portes du Haram al-Sharîf, jusqu'à la porte al-Mihrâb, aujourd'hui connue sous le nom de Porte al-Khalîl (Hébron). Elle englobait plusieurs marchés, dont le Sûq al-âgha (marché des Joaillers) installé entre la Porte du Haram et la Dâr al-Qur'ân al-Sulâmiyya, le Sûq al-Qimâsh entre la Porte al-Sulâmiyya et la Porte de la Mahallat al-Sharaf (quartier de l'honneur), et dans le prolongement de ce dernier, le Sûq al-Mubayyiḍîn qui s'étendait dans la direction de Khân al-Fahm (caravansérail du charbon). À partir de la Porte du Khân al-Fahm et jusqu'à la Porte du Qantara (petit pont) al-Jabîlî, se trouvait le marché de Sûq Khân al-Fahm et depuis le petit pont jusqu'à l'escalier des Harâfîsh s'étendait le Sûq al-Ṭabbâkhîn (marché des cuisiniers). De là jusqu'à la porte du quartier des juifs, connu sous le

nom de Khâtt al-Wakâla [39], se trouvait le Sûq al-Harîriyya (marché de la soie) qui partait du quartier juif et s'étendait jusqu'au Khân al-arf (caravansérail du change). La rue de 'Arsat al-Ghilâl allait du Khân al-arf jusqu'à la porte d'Hébron. Et le tout, au sein même de la rue Khatt Dâwûd [40].

Les activités commerciales de la Jérusalem ottomane étant intenses et les boutiques de Jérusalem ne suffisant pas aux besoins des commerçants, ces derniers demandèrent aux propriétaires de restaurer de nouvelles boutiques. 'Ârif, d'après le sijill n. 44, mentionne qu'en 1561 un groupe de commerçants de Jérusalem - musulmans, chrétiens et juifs [41]- se présenta devant le juge de Jérusalem, Jâr Allâh Afandî, pour enregistrer l'accord passé entre eux et al-Shaykh Hamza al-Jalbî, mandataire légal du contrôleur des deux Lieux Saints - Jérusalem et Hébron (al-wakîl al-shar'î 'an nâẓir al-haramayn al-sharîfayn al-Quds wa al-Khalîl) [42]. Cet accord stipulait que le mutawallî s'engageait à restaurer quarante boutiques situées dans le Sûq al-Husur et rattachées au waqf de la mosquée al-'Aqsâ, au profit des commerçants, contre quarante sultâniyya d'or, somme qui correspondait au montant annuel du loyer des boutiques pour les années à venir [43].

Selon 'Ârif, il y avait 1 320 dukkâns à Jérusalem en 1876. Ce nombre est très faible comparé à celui des dukkâns de Damas (6 900 dukkâns) la même année, selon Qasâtilî [44]. 1 920 employés étaient répartis dans différentes spécialités dans les dukkâns de Jérusalem ; ils appartenaient à différentes communautés religieuses soit 807 musulmans, 501 juifs, 357 chrétiens romains, 146 chrétiens latins, 40 chrétiens protestants et 69 chrétiens arméniens [45]. Toujours selon 'Ârif, ce chiffre augmenta fortement au milieu du XXe siècle, pour atteindre 3 110 dukkâns en 1947 dont 1 358 tenus par des musulmans, 954 par des chrétiens et 798 par des juifs [46].

Les maisons de la ville de Jérusalem étaient bâties en pierre [47] et se distinguaient par leurs murs à l'aspect irrégulier. Étant donné la situation géographique de la ville, elles étaient construites sur des coteaux et de hautes montagnes. L'un des traits les plus caractéristiques de ces habitations était l'étroitesse des entrées, surélevées ou très basses, dotées de petites fenêtres. Certaines maisons étaient totalement privées de ces petites fenêtres. Comme l'on peut le constater à l'examen des documents des waqfs de ces habitations, la majorité d'entre elles avaient plusieurs étages comprenant des pièces, des salles de bains, des cuisines, des terrasses et des citernes. Certains registres indiquent des maisons à deux ou trois étages où l'on peut accéder à l'étage supérieur au moyen d'un escalier de pierre. Signalons que dans ces documents dâr désigne une maison et bayt [48] désigne une pièceou une chambre [49].

Les deux exemples qui suivent aideront à comprendre la conception de l'urbanisme de la Jérusalem d'autrefois 50 :

« Toutes les petites dârs situées à Jérusalem dans le quartier Hitta sur la khatt Bâb al-Sâhira dans la ruelle (ziqâq), comprennent un suflî (bas) et un 'ulwî (haut) (rez-de-chaussée et étage). Le suflî est constitué de quatre bayts, deux d'entre elles sont anciennes, une à l'ouest, l'autre au sud ; plus deux autres dârs construites par le fondateur lui-même, l'une à l'ouest, l'autre au nord, flanquées d'une cuisine à l'est, au bas d'un escalier et surplombées d'un réservoir d'eau, d'une cour (sâha samâwiyya) et de hammâms. »

« Toutes les grandes dârs comprennent des 'ulwîs et des suflîs, le suflî est constitué d'une cour ayant sur son côté ouest une maison et une grande écurie (âkhûr), dont les voûtes sont partiellement détruites et à l'intérieur desquelles on trouve un puits d'eau. Le 'ulwî quant à lui, comprend une cour dotée de deux bayts en vis-à-vis, plein sud, et un bayt à l'ouest, une cuisine et une cour. Pour accéder à tout cela, deux escaliers en pierre, l'un dans la cour et l'autre dans l'écurie » 51.

Les registres des cadis de Jérusalem nous montrent que les maisons et les boutiques de Jérusalem portaient des numéros qui se suivaient et qui les distinguaient, les unes des autres, et ce à partir de l'année 1275/1859. À Damas, selon Deguilhem, la numérotation des boutiques de Damas eut lieu dans le cadre des réformes urbaines mises en œuvre par la loi des vilayets de 1864 52. À Jérusalem, nous n'avons relevé aucune numérotation avant 1860 pour les habitations décrites dans les documents de waqf. Par ailleurs, l'historien israélien Ben-Arieh affirme que la numérotation des maisons et boutiques de Jérusalem date de la période du mandat britannique 53. Pour étayer nos dires, nous nous sommes donc appuyés sur des documents datant de 1860 - avant la promulgation de la loi des vilayets en 1864 et avant la période du mandat britannique - qui mentionnent les dârs d'Ibrâhîm Iqwîd portant le numéro 1254, situées khatt Marzabân, ainsi que deux autres dârs, l'une au numéro 1486 du Hûsh Tûtah, l'autre au numéro 1475 du même hûsh 54 (habitation collective) 55.

Un autre exemple évoqué dans ces documents est celui des dârs du commerçant (tâjir) Sulaymân Âghâ b. 'Abd Allah Âghâ, connu sous le nom d'al-Mamlûk. Il avait établi ses dârs en waqf en 1297/1880. Il avait une première grande maison au numéro 2079, dans le quartier Bâb al-'Âmûd, près de la Mawlawiyya ; une deuxième maison portait le numéro 3082 ; une troisième le numéro 380 et une quatrième le numéro 3188. Elles étaient situées dans le quartier Bâb Hitta. Enfin, la cinquième et dernière, portait le numéro 3079, et était appelée dâr al-wâqif (la maison du fondateur) 56.

On remarque, d'après l'étude des registres des cadis de Jérusalem, que la ville était scindée en groupes d'appartenance religieuse (quartier chrétien, quartier arménien, quartier juif). Mais il est bon de préciser que les frontières de ces quartiers n'étaient pas impénétrables et que des chrétiens habitaient dans le quartier musulman, de même que des musulmans habitaient dans le quartier arménien et des juifs dans les quartiers musulman et chrétien. On identifie les habitants autres que musulmans d'après le nom du lieu où ils habitaient et qui fait référence à leur appartenance, comme par exemple Yûsuf b. Azbak parmi les habitants du quartier juif de Jérusalem 57. De même pour les habitants du quartier arménien ou les habitants du quartier chrétien. D'autre part, les informations fournies par ces documents nous permettent également de distinguer les autochtones des étrangers, comme par exemple Handal b. Ishâq, qui était originaire d'Australie 58 ou Sârâ b. Mayrîn qui venait des États-Unis d'Amérique 59. Les résidents musulmans, quant à eux, étaient désignés dans les documents du tribunal par leurs mahallas respectives, telles que Bâb al-'Âmûd, Bâb Hitta, etc. Il semble donc évident que pour les musulmans, à la différence des autres communautés religieuses, l'appartenance religieuse ou communautaire ne suffisait pas et que la mention de leur quartier était nécessaire pour les identifier. La plupart des études contemporaines n'ont pas fait cas de cette particularité, pas plus que les voyageurs occidentaux qui se sont rendus à Jérusalem pendant la période que nous étudions et qui se sont contentés de diviser Jérusalem en quatre parties selon les communautés : le hâra (quartier) musulman, arménien, chrétien et juif (cf. plan 2). Notons que lorsqu'il s'agit de la période que nous étudions, le terme hâra n'est que rarement mentionné dans les registres des cadis de Jérusalem, et qu'il fait généralement référence à l'un des quartiers musulmans. En effet, dans ces registres, le mot hâra a été utilisé à la place du mot mahalla pour désigner le quartier des Maghrébins60.

Nous avons donc choisi, dans le cadre de notre recherche, d'utiliser le terme mahalla tel qu'il figure dans les registres du tribunal de Jérusalem. D'autre part, pour faciliter la compréhension du sujet de notre étude, et ce, en dépit des remarques énoncées plus haut, nous avons décidé de diviser Jérusalem en quatre quartiers : musulman, arménien, chrétien et juif.

Chaque quartier de la ville avait une organisation interne dotée de sa propre structure administrative, représentée par un élu (choisi par les notables) et ses adjoints. Il y avait donc au moins un élu - ou mukhtâr - et parfois plusieurs, par quartier 61. Les registres des cadis mentionnent plusieurs noms de personnes ayant occupé ce poste. Parmi eux Mûsâ Bey, le mukhtâr du quartier Bâb al-Silsila ; Mustafâ al-'Alamî, le mukhtâr du quartier Bâb al-

‘Âmûd ; Muhammad Yâsîn al-âlhânî, le premier mukhtâr du quartier Bâb al-‘Âmûd, Ibn ‘Alî al-Maghribî, le second mukhtâr du quartier des Maghrébins ; Muhammad b. Yâsîn al-âlhânî et Mustafâ b. Muhammad al-‘Alamî, les mukhtârs du quartier chrétien 62. Et enfin Yûsuf b. Ishâq et Shû‘â b. Shumwîl, les mukhtârs des juifs ashkénazes de Jérusalem63.

Le mukhtâr représentait le pouvoir de l’État 64 dans les villages et les quartiers des villes comme Jérusalem 65. Le mukhtâr, tout comme les membres des Majlis Ikhtiyâriyya (Conseil des hommes sages), devait répondre à certains critères. Il devait faire partie des gens fortunés, être âgé de plus de trente ans et verser chaque année cent qirshs à l’État 66.

Selon les articles 56, 57, 58 et 60 67, les mukhtârs avaient pour mission de gérer les affaires administratives des quartiers des villes et des villages 68, d’informer les habitants sur les lois et les affaires de l’État et de collecter les impôts. Le mukhtâr devait aussi tenir la direction locale (al-idâra al-mahalliyya) informée de l’état civil des habitants et en particulier des dates précises des naissances et des décès. Les différentes tâches du mukhtâr figuraient aux registres des cadis de Jérusalem. En raison de leur expérience et de leur bonne connaissance de la vie des quartiers, les mukhtârs participaient aussi aux séances du tribunal religieux de Jérusalem où leur aide était précieuse dans la résolution de problèmes tels que litiges et disputes entre habitants du quartier 69. Les deux exemples qui suivent illustrent cet aspect de leur mission :

Le 29 Dhû al-Hijja 1293/15 janvier 1877, Muhammad b. Yâsîn b. Muhammad al-âlhânî et Mustafâ b. Muhammad b. Amîn b. al-Hâjj Muhammad al-‘Alamî, mukhtârs de la Mahallat al-Nasârâ (quartier chrétien) ont assisté au Conseil du tribunal de Jérusalem (Majlis al-shar‘ al-sharîf bi-mahkamat al-Quds al-shar‘iyya) en tant que témoins (‘alâ tarîq al-shahâda) dans une affaire de succession opposant deux familles chrétiennes qui habitaient cette mahalla et qui se disputaient à propos du partage d’une dâr et de 3 dukkâns 70.

Le 21 Ramaḍân 1307/11 mai 1890, Yûsuf b. Ishâq b. Sulaymân et Shû‘â b. al-Yâw b. Shumwîl, tous deux mukhtârs des juifs ashkénazes (al-yahûd al-siknâz) de Jérusalem ont assisté au Majlis al-shar‘ al-sharîf bi-mahkamat al-Quds al-shar‘iyya en tant que témoins. Ces mukhtârs ont témoigné contre Shû‘â b. ‘Îzar b. Isrâ’îl b. Dâwûd b. Ishâq qui s’était illégalement approprié deux dârs appartenant au waqf de la communauté juive ashkénaze à Jérusalem71.

Le mukhtâr était secondé, surtout dans les quartiers les plus peuplés comme celui de Hitta, par un assistant appelé second mukhtâr, et parfois même par

un troisième mukhtâr se substituant au deuxième mukhtâr (nâ'ib al-mukhtâr) ou au premier lorsqu'ils étaient empêchés. Ce dernier pouvait d'ailleurs lui-même déléguer l'un ou l'autre de ses assistants en cas d'absence. À ce propos, citons les exemples suivants : en 1305/1888, Mustafâ b. Amîn b. al-Hâjj 'Abd al-Ghanî al-'Alamî était le mukhtâr de la Mahallat Bâb al-'Âmûd, mais le registre ne mentionne pas s'il était le premier ou le second mukhtâr72. Par contre, deux ans plus tard, Yâsîn b. Muhammad al-âlhânî était le premier mukhtâr de la même mahalla73.

Les registres des cadis nous révèlent aussi qu'il y avait des mukhtârs dans chaque communauté religieuse. Par exemple, en 1317/ 1899, Hâyim b. Hârûn était le nâ'ib du premier mukhtâr et Ishâq b. Mûsâ b. Ishâq était le deuxième mukhtâr de leur communauté74. En 1307/1889, 'Alî al-Maghribî était le premier mukhtâr de la Mahallat al-Maghâriba ; en 1307/1889, 'Alî b. 'Uthmân al-Sha'bânî était le mukhtâr de la Mahallat Bâb al-Wâd 75. Enfin, en 1332/1914, Mûsâ Bey était le mukhtâr de la Mahallat al-Silsila 76. D'autre part, les personnalités choisies parmi les notables des mahallas pour exercer les fonctions de mukhtâr étaient le plus souvent issus de familles au service des mahallas et qui siégeaient au Conseil d'administration (Mashyakhat al-Mahalla) des mahallas. Al-'Alamî et al-âlhânî se sont engagés eux-mêmes dans la Mahallat Bâb al-'Âmûd 77 et la famille al-Maghribî dans la Mahallat al-Maghâriba78.

La vieille ville de Jérusalem ressemblait aux autres villes musulmanes puisqu'elle était composée de plusieurs quartiers aux résidents regroupés selon leur appartenance religieuse. Les quartiers de Jérusalem étaient : le quartier juif situé au sud-est de la ville, le quartier chrétien à l'ouest (ce quartier abritait plusieurs groupes chrétiens comme les Arméniens, par exemple) et enfin, le quartier musulman qui occupait le reste de la ville.

Le quartier juif de Jérusalem

La petite superficie de la Mahallat al-Yahûd (quartier juif), mentionnée dans les registres des cadis de Jérusalem 79, a souvent été constatée par les voyageurs occidentaux. Baedeker l'a délimité ainsi : « Le quartier juif situé au sud-est de la ville, entre Ṭarîq Bâb al-Silsila côté nord et Ṭarîq Hârat al-Nabî Dâwûd, côté ouest ; Hârat al-'Asalî, Hârat al-Qarrâ'în et Hârat al-Sharaf côté est ; Hârat al-Maydân et Hârat al-Maslakh côté sud » 80 (cf. plan 3). Cette description établit très clairement que le quartier était entouré par des secteurs résidentiels non juifs. Selon Finbert, ce quartier a été ainsi baptisé au XIIIe siècle lorsque des juifs s'y sont installés 81.

Pendant la seconde moitié du XIXe siècle, le quartier juif était non seulement géographiquement et démographiquement petit et bien

circonscrit, mais il était composé, pour l'essentiel, de bâtiments loués par des propriétaires arabes et par des biens waqfs 82. Dumper mentionne que, selon Benvenisti, seulement 20 % du quartier appartenait aux juifs avant le début de la guerre de 1948 83. Le quartier juif avait, en effet, fait partie de la zone musulmane et été longtemps habité par plusieurs familles arabes telles que les Âl Abû al-Su'ûd, al-Harîrî, al-Jâ'ûnî, al-Numayrî et al-Dajjânî 84.

Selon 'Ârif, un grande nombre d'habitations juives du quartier appartenaient aux waqfs du Haram al-Sharîf : « À ma connaissance, 90 % des habitations de ce quartier appartiennent aux waqfs familiaux musulmans au profit de familles musulmanes de Jérusalem comme les Numayrî, Jâ'ûnî, Khâlidî, Husaynî, Nashâshîbî, 'Alamî, Quttub, 'Asalî, Budayrî, Imâm, Daqqâq, Quttîna, Shihâbî, Ansârî, Nusayba, Dâwûdî, Dîsî, Âl Abû al-Su'ûd, Ṭabjî, Rassâsî, Mûqit, Izhîmân, Ighnîm, Abû Madyân, Bashâshta et Harîrî. » Toujours d'après 'Ârif, les habitants de Jérusalem appelaient autrefois ce quartier « la Mahallat al-Sharaf », impliquant qu'il faisait partie du quartier d'al-Sharaf85.

Mais, ni Dumper, ni 'Ârif, ni Ben-Arieh, ni Tibawi, qui ont tous étudié cette question, ne donnent de statistiques détaillées sur l'appartenance des maisons à des juifs ou des non-juifs dans le quartier, ni de statistiques sur les propriétés des waqfs musulmans du quartier qui étaient louées à des juifs. Nous avons, pour notre part, examiné les registres de location des biens waqfs à Jérusalem au début du XXe pour déterminer les propriétés des juifs et celles des waqfs musulmans du quartier.

Ces registres montrent que, de manière générale, les biens waqfs musulmans qui se trouvaient dans le quartier juif étaient loués à des juifs. Parmi les biens des waqfs ahlî, les propriétés suivantes se trouvaient dans le quartier juif : la moitié des dârs appartenant au waqf Sulaymân Quttîna, une dâr appartenant au waqf Âl-Hadûta, une dâr appartenant au waqf 'Umar al-Jâ'ûnî, 5 dukkâns appartenant au waqf Abî al-Faḍl al-'Alamî, 3 dukkâns appartenant au waqf Qurqus, une dâr et un qahwa (café) appartenant au waqf Yûsuf al-Jâ'ûnî, une dâr et 2 bayts appartenant au waqf 'Abd-Allâh al-Dâwwûdî . Un tiers d'une dukkân appartenait au waqf Kamâl Abû Sharîf et 3 dukkâns appartenait au waqf Husayn Iqmî' 86. Parmi les biens des waqfs khayrî, se trouvaient 23 bayts, parmi ceux des waqfs al-akhra (Dôme du Rocher) 3 dukkâns et un furn (four) 87.

On peut aussi noter dans ces registres que les locataires juifs de biens waqfs musulmans sont plus nombreux dans la Mahallat al-Sharaf, voisin du quartier juif. À titre d'exemple, on y trouve parmi les waqfs ahlî : une dâr appartenant au waqf Hasan al-Husaynî ; 2 dârs appartenant au waqf

Muhammad Quttîna ; 10 dârs appartenant au waqf ‘Abd al-Jawwâd al-‘Asalî ; 2 dârs appartenant au waqf Muhammad al-Mûqit ; une dukkân appartenant au waqf Kamâl Abû Sharîf ; la moitié d’une dukkân et le quart d’une autre dukkân appartenant au waqf ‘Abd al-Qâdir al-Qutub, deux makhzans (entrepôts) et demi, 6 dukkâns et 8 dârs appartenant au waqf Karîm al-Dîn al-Nimrî ; une dâr appartenant au waqf Hasan al-Husaynî ; une dâr et une dukkân appartenant au waqf Muhammad Quttîna ; 3 dârs appartenant au waqf al-‘Asalî ; la moitié d’une dâr appartenant au waqf Ahmad al-Mûqit 88. Parmi les biens waqfs khayrî, il y a une dâr et deux bayts appartenant aux waqfs al-akhra et al-Khalîl (Dôme du Rocher et Hébron) 89.

Ces documents recensent de façon précise les biens waqfs musulmans du quartier juif et du quartier al-Sharaf qui étaient loués à des juifs, mais ils ne tiennent pas compte des biens waqfs de ces quartiers qui étaient loués à des non-juifs 90. Notons également que les locataires juifs des biens waqfs n’étaient pas confinés au quartier juif et à son voisin, mais qu’on les trouvait aussi dans d’autres quartiers de la vieille ville de Jérusalem comme, par exemple, dans la Mahallat al-Wâd où ils occupaient la totalité d’une dâr comprenant des bayts, 17 makhzans, 2 dukkâns, 3 birs (citerne) et des sâhas samâwiyyas91. D’autre part, ces documents ne recensent que les biens loués par contrat. Ils n’incluent pas les immeubles non loués ni ceux loués par d’autres moyens d’exploitation des biens waqfs comme, par exemple, le khulû ou le hikr ; c’est le cas de 13 dârs, 22 dukkâns, 2 parcelles de terre, un furn et une masbana qui sont loués par le biais du hikr et qui sont situés dans la Mahallat al-Sharaf 92.

Avant 1850, la communauté juive de Jérusalem était, en grande partie, d’origine séfarade. Elle était concentrée dans la zone que l’on est venu à identifier comme le quartier juif de la vieille ville 93. Son chef ou Hakham Bâshî (Grand Rabbin) 94, était reconnu par les autorités ottomanes et assurait la liaison entre elles et la communauté juive95.

Le quartier juif s’est tellement peuplé que certains des nouveaux immigrés ont été obligés de se déplacer vers le nord, dans la zone adjacente au quartier juif, le long de ‘Aqabat Khâlidî et de ‘Aqabat Sarâyâ. Vers les années 1880, bon nombre d’entre eux se sont déplacés dans un secteur que l’on appellera plus tard marché d’Hébron, car nombre de ses habitants étaient originaires d’Hébron. Un autre secteur connu pour sa population juive était le quartier de Bâb Hitta, près de la muraille, et aussi près du mur nord du Haram et de Bâb al-Sâhira où une petite communauté connue sous le nom de Bît Warsawa était établie. Plus près de la porte de Damas, le rabbin Moise Wittenburg avait acheté une maison et fondé une synagogue 96.

À la même époque, ont eu lieu les premières tentatives d'installation de groupes en dehors des murailles de la ville, comme, par exemple l'établissement en 1858 du quartier (colonie) Yemin Moshé, du nom de son fondateur, Sir Moïse Montefiore. Ce quartier est devenu le noyau de plusieurs quartiers juifs implantés en dehors des murailles de la ville de Jérusalem, en direction du sud-ouest et du nord-ouest97. Le succès de ces entreprises a fait naître d'autres initiatives dont l'objectif était d'améliorer les conditions de vie dans le quartier juif et qui se sont traduites par des donations et fondations considérables de la part de Montefiore, Rothschild et l'Alliance Israélite98. Dans ces nouveaux quartiers s'installaient les nouveaux arrivants99, pour la plupart des ashkénazes qui avaient fui les pogroms de Russie et d'Europe centrale100. Baedeker écrit que, jusqu'en 1893, « les juifs ont plus de 70 synagogues parmi les établissements de bienfaisance (outre les nombreux hospices pour pèlerins et indigents), les séfarades possèdent un hôpital, les ashkénazes une grande école et une école industrielle entretenue par l'Alliance israélite, une école de jeunes filles, le nouvel hôpital Rothschild et quelques établissements allemands »101. Notons aussi qu'à la fin du XIXe siècle, les populations juives de diverses origines (ashkénaze, séfarade et maghrébine), et surtout les ashkénazes, ont acheté des biens immobiliers et fondé des waqfs pour ces biens, tant à Jérusalem intra-muros qu'à Jérusalem extra-muros102.

Le quartier chrétien de Jérusalem

Le quartier chrétien, la Mahallat al-Nasârâ selon les registres des cadis de Jérusalem 103, était situé sur le flanc nord-ouest de la vieille ville, limité à l'est par la Porte de Damas (Bâb al-'Âmûd), la rue de la porte de Damas et le Sûq al-Lahhâmîn (marché des bouchers), au sud par le Sûq al-Bazâr, Sûwayqat 'Allûn jusqu'à la Porte al-Khalîl et à l'ouest et au nord par les murailles de la ville (cf. plan 3).

La Mahallat al-Nasârâ avait été baptisée ainsi car elle abritait une communauté chrétienne depuis l'époque du Christ. Selon Chouraqui, les chrétiens de Jérusalem appartenaient à près de trente confessions différentes et représentaient, par leurs racines diverses, le plus grand exemple d'œcuménisme de l'église 104. Ce quartier comprenait toutes les rues, marchés, bâtiments et établissements commerciaux et religieux concentrés autour de l'église du Saint-Sépulcre ; ils appartenaient aux chrétiens de Jérusalem mais aussi à des institutions religieuses et commerciales dépendant de waqfs musulmans comme la mosquée de 'Umar, la Khânqâh al-alâhiyya (hospice de Saladin), le Bîmâristân al-alâhî (hôpital de Saladin) et le Hammâm al-Batrak 105. Citons également les 63 dukkâns, la maison, le makhzan, le qahwa et le hammâm fondés dans ce

quartier au profit de la Khânqâh al-alâhiyya 106. Ces institutions de waqfs musulmans avaient été fondées après la conquête de Jérusalem par les musulmans et leur nombre avait augmenté après la reprise de la ville par Saladin en 1187. On trouvait aussi, dans ce quartier, des biens waqf ahlî musulmans au profit de quelques familles musulmanes tels que 3 dârs appartenant au waqf de la famille Quttîna et 4 dârs et 3 dukkâns appartenant au waqf de la famille al-'Alamî107.

Par ailleurs, ce quartier renfermait un certain nombre d'institutions religieuses mais aussi culturelles, éducatives et médicales qui appartenaient à différentes confessions chrétiennes mixtes (c'est-à-dire locales ou venues d'Europe) - qui jouaient et jouent encore aujourd'hui un rôle très important sur le plan religieux et politique à Jérusalem 108. Chaque groupe était sous la protection d'un pays étranger : les catholiques sous protection française, les protestants sous protection britannique et les orthodoxes sous protection russe 109. Parmi ces confessions et nationalités diverses, citons :

Les orthodoxes romains : à l'époque de la conquête de la Palestine par les musulmans, cette communauté de l'église orientale était la plus importante de Jérusalem. Elle est restée dominante jusqu'à la conquête de la ville par les Croisés en 1099. Après quoi son influence a diminué à l'avantage de l'église latine 110.

Les orthodoxes romains ont bâti un grand nombre d'édifices religieux dans ce quartier parmi lesquels le couvent Abîna Ibrâhîm (notre père Abraham) situé au sud-est de l'église du Saint Sépulcre, elle-même construite par la reine mère byzantine Hélène vers 335 et reconstruite en 1887 par la Russie avec l'autorisation de la Sublime Porte. Citons également le couvent Mâr Yuhanna al-Mi'madân (Jean-Baptiste), qui se trouve entre la Suwayqat 'Allûn et la rue qui mène au quartier chrétien. Il comprend deux églises : Dîr al-'Adhrâ' (couvent de la Vierge) et Dîr Sitnâ Maryâm (couvent de Sainte-Marie). Enfin, al-Dîr al-Kabîr (le Grand couvent) connu sous le nom de couvent Qustantîn, sis au sud-ouest du Patriarcat romain 111.

Les catholiques romains : ils ont bâti des établissements religieux dans le quartier chrétien mais aussi à l'intérieur du quartier musulman. Citons, à titre d'exemple, l'église Sainte-Anne située du côté nord du Haram al-Sharîf entre Bâb Hitta et Bâb al-Asbât ainsi qu'une dâr nommée maison de Sainte-Véronique, située dans 'Aqabat al-Muftî dans le quartier musulman. Cette maison a été construite sur un terrain acheté à 'Abd al-Rahmân Hadûta pour la somme de 3 000 livres françaises. Par la suite, en 1898, les catholiques romains ont obtenu un firmân pour construire une église sur ce terrain 112.

Les Coptes : c'est au milieu du IVe siècle qu'est arrivé le premier groupe de Coptes à Jérusalem pour construire l'église du Saint Sépulcre. Puis, vers 1190, un autre groupe est venu, encouragé par l'attitude de Saladin qui avait accepté de rendre aux Coptes leurs biens confisqués lors des Croisades 113. Selon Péri, le nombre de Coptes à Jérusalem à la fin du XVIIe siècle était de 113 114. Et, selon Baedeker, vers la fin du XIXe siècle, les Coptes de Jérusalem étaient à peu près 100 115.

Les biens des Coptes de Jérusalem comprenaient le couvent du Sultan qui avoisine l'église du Saint Sépulcre au sud-est. Il contient deux églises : l'église de l'Ange et l'église des Quatre Animaux. Confisqué par les soldats des Croisades puis récupéré et rendu aux Coptes par Saladin, il a été baptisé couvent du Sultan ou plutôt couvent du Sultan Salâh al-Dîn al-Ayyûbî. Parmi les biens des Coptes figurait également le couvent Antûnyûs connu aussi sous le nom de Grand Couvent au nord-est du Saint Sépulcre, qui renferme deux églises : l'église du saint Antûnyûs et l'église de la Reine Hélène. Citons encore le couvent Mâr Girjis situé dans le Mahallat al-Mawârina (quartier des Maronites) près de Bâb al-Khalîl et le khân des coptes, dans le quartier chrétien entre Bâb al-Khalîl et l'église du Saint Sépulcre 116.

Les Maronites : les Maronites comptaient également parmi les groupes chrétiens de Jérusalem. Selon Baedeker, le nombre de Maronites à Jérusalem à la fin du XIXe siècle était de 50 117. Ils n'avaient qu'un seul couvent qui était aussi leur résidence. Fondé en 1895, ce couvent est situé dans le quartier connu sous le nom de quartier des Maronites, entre la Suwayqat 'Allûn et le quartier arménien 118.

Les Éthiopiens : ils ont émigré à Jérusalem après s'être convertis au christianisme au IVe siècle. Leur nombre a diminué au XIXe siècle puisqu'il ne restait dans la Ville Sainte pendant la première moitié du XIXe siècle que 70 Éthiopiens selon 'Ârif 119, ou 75 selon Baedeker 120. Ils appartenaient à l'Église orthodoxe orientale (al-Kanîsa al-arthûdhuksiyya al-sharqiyya). Ils recevaient des donations de l'empereur d'Éthiopie comme, par exemple, 200 000 tâlira de la part de l'empereur Manlîk en 1905 121. Les Éthiopiens possédaient le couvent al-Habash, situé à côté de l'église du Saint Sépulcre. On disait même qu'il faisait partie du couvent du Sultan, ce qui était un sujet de litige permanent entre les Éthiopiens et les Coptes de Jérusalem. Les Éthiopiens avaient également une autre église, construite en 1890 et située à l'extérieur de la vieille ville 122.

Les Syriens : les Syriens se sont installés à Jérusalem lors de la conquête de la ville par les Croisés. Nombre d'entre eux ont quitté la ville après l'arrivée de Saladin et l'expulsion des Croisés. Les Syriens se divisaient en

deux groupes, l'un orthodoxe, l'autre catholique. Selon Baedeker, vers la fin du XIXe siècle il y avait 15 Syriens à Jérusalem 123. Parmi les biens qu'ils détenaient dans la ville figurait le couvent Mâr Murqas situé dans la Mahallat al-Jawâ'na entre le quartier arménien et le quartier juif. Ce couvent contenait une église byzantine dédiée à la Vierge et restaurée en 1855 ainsi qu'une maison d'habitation pour les évêques 124.

Les Allemands : ils ont commencé à s'installer à Jérusalem au XIIIe siècle et de façon plus régulière au début du XIXe siècle. Dès la deuxième moitié du XIXe siècle, les missionnaires allemands se sont efforcés de développer et consolider leur présence à Jérusalem intra-muros et extra-muros en construisant des établissements religieux, éducatifs et médicaux tels que l'association Jérusalem Firan en 1853, l'école Shalnar en 1860, l'école Ṭalita Qûmî en 1868, l'école Taraziyya en 1871, l'hôpital allemand en 1894, etc., en plus de l'église du Rédempteur (al-Mukhallis) connue sous le nom d'al-Dabbâgha en référence à la rue dans laquelle elle se trouve, au sud-est de l'église du Saint Sépulcre. L'église du Rédempteur a été construite en 1898 sur les décombres du Bîmâristân al-alâhî que le sultan 'Abdul-'Azîz avait offert au roi de Prusse, Frédéric en 1870 125.

Parmi les possessions allemandes citons également l'église des Lamentations de la Vierge (Niyâhat al-'Adhrâ') nommée al-Dûrmithû, érigée sur la montagne de Sion en 1910, sur une parcelle de terrain offerte par le sultan à l'empereur Guillaume II en 1898. Il faut préciser que les Allemands de Jérusalem se répartissaient aussi en deux groupes - orthodoxe et catholique - et que chaque groupe avait ses propres institutions. Ainsi, l'église du Rédempteur appartenait aux orthodoxes et l'église des Lamentations de la Vierge aux catholiques 126.

Les Russes : la communauté russe vivait à al-Maskûbiyya, quartier situé à Jérusalem extra-muros. Ils ont été les premiers à construire en dehors des murs de la vieille ville, vers 1856. Leur quartier se trouvait sur la route de Jaffa à un kilomètre à l'ouest de Bâb al-Khalîl. Il comprenait la maison des évêques russes, un consulat, un hôpital, deux églises et plusieurs logements pour les pèlerins russes, tous construits en 1860. Ils avaient également une église appelée l'Ascension qui se trouve sur le Mont des Oliviers et qui est le bâtiment le plus haut de toute la ville. À l'intérieur de la vieille ville, les Russes possédaient également le couvent al-Maskûbiyya, à l'est de l'église du Saint-Sépulcre, près de l'entrée du Khân al-Zayt 127.

Les archives du consulat français de Jérusalem nous ont permis de constater que les relations entre les différentes communautés chrétiennes de la ville n'étaient pas très bonnes. L'occupation, la restauration et la gestion des lieux saints étaient une source permanente de querelles et de

conflits. L’église du Saint, Sépulcre, qui avait une grande importance pour toutes ces communautés, était le sujet de litige le plus fréquent. Ces conflits ne se résolvaient que sur intervention du sultan ou du gouverneur de Jérusalem ou encore des consulats étrangers dont dépendaient ces communautés 128.

Le quartier arménien de Jérusalem

Selon Chouraqui, les Arméniens ont immigré dans la Ville Sainte dès le IIe siècle 129, et ont acquis des propriétés foncières à Jérusalem intra-muros. Dès lors, le secteur où ils se sont installés a été baptisé Mahallat al-Arman 130 (quartier arménien) 131. Le quartier arménien est situé au sud-ouest de la vieille ville ; il est limité au nord par Suwayqat ‘Allûn et le Sûq al-Bâzâr, à l’ouest par Ṭarîq Hârat al-Nabî Dâwûd (rue du quartier du prophète David), et au sud et à l’ouest par les murailles de Jérusalem (cf. plan 3) 132. Durant la période que nous étudions, ce quartier était désigné comme Mahallat al-Arman dans les registres du tribunal de Jérusalem 133 mais les voyageurs occidentaux l’appelaient hâra et non pas mahalla 134.

Le quartier arménien était constitué de plusieurs petits quartiers parmi lesquels al-Bashîtî et al-Jawâ‘na 135. La majorité des propriétés immobilières arméniennes se trouvaient à l’intérieur de ce quartier mais il y en avait aussi à l’extérieur, surtout dans le quartier chrétien car les Arméniens avaient des droits sur l’église du Saint-Sépulcre. Citons Chouraqui : « Ils ont une chambre de prière souterraine dédiée à sainte Hélène et une cellule de prière dans le chemin qui y conduit ; ils y contrôlent également une chapelle toute proche du tombeau de Jésus et une autre dédiée à Saint Jean-Baptiste, à l’entrée de l’église. Ils partagent avec les Grecs orthodoxes la garde de l’ancienne église dédiée à la Vierge Marie dans la vallée du Cédron. Le patriarcat arménien possède de nombreuses propriétés dans la ville nouvelle » (extra-muros) 136.

D’autres communautés possédaient des propriétés dans le quartier, qui n’étaient pas seulement des biens privés mais aussi des biens appartenant à des waqfs musulmans et juifs. Grâce aux registres des cadis de Jérusalem, nous avons pu constater que les biens waqfs musulmans de ce quartier étaient des waqf ahlî, tels ceux de la famille al-Jâ‘ûnî. En revanche, les biens waqfs juifs étaient généralement des waqfs khayrî, comme par exemple la totalité de la dâr fondée par Yûsuf b. Yûdâ b. al-‘Îzir au profit de la communauté ashkénaze de Jérusalem et qui comprenait 2 makhzans et 8 bayts 137 ou comme l’hôpital juif de ce quartier 138.

Le quartier musulman de Jérusalem

Le quartier musulman 139 occupait à la fois le nord, l'est et le sud-est de Jérusalem intra-muros donc la plus grande partie de la ville à l'intérieur de la muraille (cf. plan 2). Les bâtiments du quartier étaient groupés autour des institutions religieuses musulmanes et autour des routes qui conduisaient aux portes principales des remparts de la ville, et surtout au Haram al-Sharîf. Citons, par exemple, Ṭarîq Bâb al-'Âmûd (rue de la porte de Damas) jusqu'à Ṭarîq Hârat al-Nabî Dâwûd, Ṭarîq Sittî Maryâm (rue de la porte Saint-Etienne) et Hârat al-Maghâriba (quartier des Maghrébins). Certaines structures urbaines de ce quartier devaient exister dès le début du premier siècle de l'Islam, comme la mosquée al-Aqsâ et le Dôme du Rocher. Ce quartier comprenait la majorité des biens waqfs musulmans, ahlî et khayrî, et des institutions religieuses, éducatives et économiques 140. Différentes institutions de biens waqfs musulmans existaient aussi au cœur des quartiers non musulmans.

Certains habitants musulmans sont les descendants de familles établies à Jérusalem depuis les tout premiers siècles de l'Islam ou peu de temps après. Citons, par exemple, les familles al-Husaynî, al-Khâlidî, al-Nashshâshîbî, al-'Alamî, al-Dajjânî, etc. À l'époque médiévale et surtout à l'époque des Croisés, de nombreux musulmans sont venus à Jérusalem de tous les pays musulmans, et parmi eux des Maghrébins qui ont bâti un quartier où ils se sont installés 141. Cette mahalla, ainsi que l'une des portes de la ville de Jérusalem qui y conduit ont donc été baptisées quartier et porte des Maghrébins. La mahalla a été fondée en waqf à l'époque ayyoubide au profit de la communauté maghrébine. Les Maghrébins ont donc contribué à la construction de la ville par leurs fondations et surtout par les institutions de waqf fondées par eux-mêmes ou à leur profit 142.

Les récits de voyageurs qui ont visité Jérusalem pendant la deuxième moitié du XIXe siècle et les registres du tribunal de Jérusalem nous montrent que ce quartier était composé de plusieurs mahallas (cf. plan 3). Comme nous l'avons mentionné plus haut, les registres des cadis de Jérusalem appellent tous ces quartiers mahallas, alors que les voyageurs les nomment hâras 143. Parmi ces quartiers, on peut citer la Mahallat Bâb Hitta 144 jouxtant la porte Hitta 145. C'était la plus grande et la plus imposante des mahallas de Jérusalem, située au nord du Haram al-Sharîf, lui-même suivi, en direction du nord, de la Mahallat al-Mashâriqa qui aboutissait près des murailles nord de la ville 146. Du côté ouest de cette mahalla se situait la Mahallat Bâb al-Sâhira 147 attenant à la Bâb al-Silsila (porte d'Hérode). Au nord-ouest se situait la Mahallat al-Sa'diyya. On trouvait aussi du côté ouest du quartier la Mahallat Bâb al-'Âmûd 148 attenant à la porte de Damas et la rue de la porte de Damas 149. Au sud de ces mahallas se trouvait la Mahallat Bâb al-Qattânîn avoisinant la porte al-Qattânîn, l'une des portes du Haram al-

Sharîf. À l'ouest, la Mahallat al-Wâd s'étendait jusqu'au Sûq Khân al-Zayt 150. Au sud, la Mahallat Bâb al-Silsila 151 jouxtait la porte al-Silsila, l'une des portes du Haram al-Sharîf 152.

Dans la vieille ville de Jérusalem, au sud des quartiers mentionnés plus haut, et donc dans la partie sud-est de la ville, il y avait des mahallas très connues, parmi lesquelles nous pouvons citer la Mahallat al-Maghâriba (quartier des Maghrébins) située à l'ouest et proche du Haram al-Sharîf 153. La Mahallat al-Sharaf 154, à l'ouest 155 a été baptisée ainsi en l'honneur de l'un des hommes les plus importants du pays, Sharaf al-Dîn Mûsâ, dont les descendants sont surnommés Banû al-Sharaf (les fils de l'honneur). Selon al-Hanbalî, cette mahalla était anciennement connue sous le nom de quartier des Kurdes 156. Du côté ouest de la Mahallat al-Sharaf se trouvait une petite mahalla du nom d'al-Qarrâ'în. Au nord de la Mahallat al-Qarrâ'în et d'al-Sharaf se trouvait la Mahallat al-Maydân, et à l'ouest la Mahallat al-Maslakh 157. Au nord-ouest de la Mahallat al-Sharaf et au sud de la Mahallat al-Qarrâ'în, de chaque côté de Ṭarîq Bâb al-Silsila se trouvait la Mahallat al-'Asalî baptisée en l'honneur de la famille al-'Asalî 158.

Population de la ville

Il n'est pas facile de décrire la population de Jérusalem durant la période de notre étude, car celle-ci a connu un grand nombre de transformations, d'où une évolution incessante dans la composition de ses résidents. Plusieurs facteurs sont à l'origine de ces mutations et en particulier certains évènements qui ont affecté la province de Jérusalem dès le tout début du XIX[e] siècle et entraîné des transformations profondes parmi ses habitants. On peut citer, par exemple, la révolte populaire contre le gouvernement égyptien en 1834, les conflits entre habitants musulmans sous la bannière Qays et Yaman, l'absence de sécurité suite à des « affrontements entre civils » et les raids des bédouins. De plus, la région a souffert de catastrophes naturelles telles que l'épidémie de choléra.

La révolte populaire contre le gouvernement de Muhammad 'Alî Bâshâ en 1834 159 et les représailles qui ont suivi, comme, par exemple, l'ordonnance d'une punition collective des habitants et l'enrôlement forcé dans l'armée, ont entraîné non seulement des pertes de vies humaines mais également la fuite de milliers d'habitants de ces régions 160. Dès la fin de la période égyptienne (1831-1840), le pays a été pris dans une spirale néfaste : vagues d'affrontements entre civils et raids de bédouins 161 qui ont entraîné la mort de milliers de personnes. À titre d'exemple, citons la déclaration du gouverneur de Jérusalem Thurayâ Bâshâ qui a affirmé que le bilan des « affrontements entre civils » dans le seul département de Naplouse

s'élevait à 1500 tués pour la période du mandat du gouverneur précédent, Kâmil Bâshâ (1854-1855) 162.

Le XIX[e] siècle a aussi été marqué par la séparation de la société palestinienne en deux groupes : les Qays et les Yamans. Cette scission a entraîné des actes de surenchère entre les deux parties qui ont, pour la plupart, abouti à des conflits sanglants, comme l'a décrit Schölch. Un problème d'origine explique cette séparation. En effet, les premiers disaient être les descendants de 'Adnân alors que les autres s'étaient attribué Qattân pour ancêtre. Dans le cadre de cette division, les Arabes du nord de la péninsule Arabique étaient appelés Qays et les Arabes du sud Yamans. Cette opposition est donc devenue, au XIX[e] siècle, partie intégrante du folklore, et elle s'est enracinée dans les mœurs et a été transmise d'une génération à l'autre. Les couleurs jouaient un rôle primordial ; le rouge était l'emblème des Qays, et le blanc celui des Yamans. Des bannières aux couleurs des deux groupes étaient déployées indifféremment pendant les conflits comme à l'occasion de fêtes. Les couleurs s'affichaient aussi sur leurs vêtements. C'est dans la région de Jérusalem que la rivalité entre Qays et Yamans était la plus manifeste. Il n'était plus seulement question de mainmise sur la région montagneuse, mais de la ville de Jérusalem. Parmi les familles opposées, citons la famille al-Khâlidî du clan des Qays et la famille al-Husaynî considérée comme yéménite ou « du parti des Yamans ». Leur rivalité a laissé son empreinte dans la course au pouvoir et en particulier l'aspiration aux postes administratifs clés de la ville, comme celui de président de la municipalité de Jérusalem 163.

La ville a eu également son lot d'épidémies, comme le choléra en 1865 qui a causé la mort d'un très grand nombre d'habitants. Schölch rapporte que, d'après le compte rendu consulaire français, « le nombre des morts a atteint 1 059 à Jaffa en trente-deux jours, 1 760 à Naplouse en l'espace de dix-huit jours et la Ville sainte s'est vue dépossédée de pas moins de huit cents personnes. Les gens se sont enfuis des villes, parmi eux des employés des consulats » 164.

Les circonstances démographiques exceptionnelles dues aux nouveaux arrivants en Palestine 165 ont également contribué au changement de la population de Jérusalem à l'époque de notre étude. On peut scinder ce mouvement en deux groupes, l'un immigrant à Jérusalem et l'autre quittant Jérusalem pour l'étranger.

La population qui est arrivée à Jérusalem était formée de trois catégories : il y avait d'abord ceux qui venaient des régions musulmanes et en particulier les musulmans du nord de l'Afrique qui s'installaient en Palestine suite à l'arrivée des puissances coloniales. On les repère facilement grâce aux noms

inscrits dans les registres du tribunal religieux, tel le Maghrébin, l'Algérien, l'Égyptien 166. Puis, un certain nombre d'Européens se sont établis dans la province de Jérusalem, et en particulier, dans la ville-même. Ils ont pris la nationalité ottomane grâce à « la politique du pardon religieux » instaurée par le gouvernement égyptien en Syrie et grâce aux réformes ottomanes. Parmi eux figuraient des membres d'associations d'Annonciation, des missionnaires de la Bonne Nouvelle, des religieux ainsi que des employés de consulats étrangers. En troisième lieu, de grandes vagues d'immigrés juifs se sont installés à Jérusalem, ce qui a entraîné une augmentation massive de la population juive déjà en place. Le journal Filastîn (« La Palestine ») a publié, dans son numéro 228, des chiffres sur l'immigration sioniste à Jérusalem, ajoutant que : « Le premier noyau de colonisateurs juifs installé dans la ville de Jérusalem, constitué en 1876, ne dépassait pas les 2 000 à 3 000 occupants. Après trente-sept ans, ce noyau a augmenté, pour atteindre 60 000 individus » 167.

À l'inverse, la fin du XIXe siècle et le début de XXe siècle ont été une période d'émigration de Jérusalem vers les États-Unis. Cette émigration n'a pas seulement entraîné une baisse de la population mais elle a aussi provoqué un déséquilibre dans la structure démographique, car les émigrants étaient surtout des hommes jeunes. Selon un rapport du consul des États-Unis à Jérusalem daté de 1914, certaines sources rapportent que le nombre d'émigrants de la province de Jérusalem avait presque atteint 3 000 personnes. Râghib Afandî al-Khâlidî a commenté dans un article publié dans le journal Filastîn que les causes de cette émigration étaient les taxes excessives, la mauvaise administration, la corruption et la criminalité. Ce sont, a-t-il déclaré, les raisons qui ont poussé les habitants à quitter « leur patrie » 168.

Un autre facteur non négligeable dans le nombre des départs est l'enrôlement forcé dans l'armée. En effet, les jeunes qui ne pouvaient pas payer la caution (badal) pour éviter l'armée étaient engagés de force, ce qui a incité un certain nombre d'entre eux à émigrer 169.

Nous avons pu constater par ailleurs que les statistiques ne dévoilent pas toujours clairement si elles s'appliquent seulement aux habitants de la vieille ville ou si elles englobent aussi ses environs.

Les chiffres fournis par les voyageurs étrangers s'appuient sur des estimations. À titre d'exemple, Baedeker dit que le nombre d'habitants à Jérusalem vers 1893 est « d'un peu plus de 40 000 habitants dont environ 7 560 musulmans, 28 000 juifs, 2 000 latins, 150 grecs catholiques, 50 arméniens catholiques, 4 000 grecs orthodoxes, 510 arméniens, 100 coptes, 75 éthiopiens, 15 syriens et 300 protestants » 170.

Force est donc de constater l'absence de statistiques précises sur le nombre d'habitants à Jérusalem durant la période de notre étude. Cette question n'est toutefois pas essentielle à notre recherche puisque notre objectif premier est de donner une vue d'ensemble de la réalité démographique de Jérusalem à cette époque. De ce fait, nous nous bornerons à observer seulement quelques modèles relatifs à l'évaluation démographique de Jérusalem, ville ou province. Nous pourrons ainsi donner une image approchante de la population de Jérusalem, sans pour autant traiter ce sujet de manière détaillée.

Parmi les études les plus fiables réalisées sur la population de Jérusalem au cours de la seconde moitié du XIXe siècle figurent celles de Schölch. Cet historien nous livre des statistiques officielles ottomanes datant de 1849, basées sur des rapports du consul de Russie, Rosen, qui a certifié leur véracité [171]. Le consul russe a en effet affirmé que ces statistiques étaient exactes dans une certaine mesure, parce qu'elles ne recensaient pas uniquement les contribuables d'après la collecte des impôts, mais incluaient aussi tous les ressortissants de la Sublime Porte et la population des tribus, y compris les nourrissons et les vieillards. Ces statistiques représentent environ la moitié des habitants, puisqu'elles excluent les femmes. Selon ces statistiques, la population de Jérusalem et de sa campagne comptait 29 873 sujets en 1849, dont 5 841 dans la ville de Jérusalem. Ceux-là se subdivisaient en 3 074 musulmans, 1 872 chrétiens et 895 juifs. Dans la campagne, le nombre d'habitants s'élevait à environ 24 035 personnes, dont 21 103 musulmans, 2 932 chrétiens, et aucun juif [172].

Schölch propose aussi des statistiques sur les habitants de la ville de Jérusalem en s'appuyant sur les dires du consul allemand, qui prétendait qu'en 1882 la population de Jérusalem était de 30 000 individus [173].

Jérusalem est devenue, à la fin du règne ottoman, la plus grande ville de Palestine. L'historien Davis, qui rapporte également des chiffres sur la population de Jérusalem d'après les statistiques officielles ottomanes de 1905, indique que l'ensemble des sujets ottomans à Jérusalem en cette même année était de 32 400 dont 11 000 musulmans, 8 000 chrétiens et 13 400 juifs. Il précise que ces chiffres n'incluent pas les étrangers qui vivaient dans la ville et contribuaient à augmenter le nombre de juifs et de chrétiens [174]. Par contre, des sources israéliennes sur ce sujet et notamment les rapports de l'historien Ben-Arieh ont avancé des chiffres plus importants pour Jérusalem la même année, soit 75 000 individus dont 50 000 juifs. Ce chiffre représente plus du double du chiffre précédent [175].

Dans le cadre de sa recherche sur la population de Jérusalem, Abû Bakr s'est, lui, basé sur les statistiques livrées par Albert Ruppin, l'un des

principaux représentants du mouvement sioniste chargé de l'achat de terres dans l'enceinte de la province de Jérusalem et à l'extérieur au début du vingtième siècle. Il était de nationalité allemande. Ces statistiques ont été publiées en 1915 et sont considérées comme le dernier compte rendu de recensement officiel ottoman établi pour la province de Jérusalem durant le règne ottoman. D'après ces statistiques, les habitants de la province de Jérusalem représentaient 58 % de la totalité des habitants des provinces de Palestine en ce temps-là, atteignant 689 275 sujets, dont 298 362 résidant dans la province de Jérusalem 176.

Le nombre d'habitants de Jérusalem n'a cessé d'augmenter durant la première moitié du XXe siècle, et de manière rapide ; la croissance démographique a été particulièrement forte durant l'occupation britannique. Cette augmentation est essentiellement due à l'arrivée des immigrants sionistes. Au début du mandat britannique, et plus exactement en 1922, la population de Jérusalem était d'environ 60 000 individus, dont 14 000 musulmans, 15 000 chrétiens et 31 000 juifs. Pour comparaison, ces chiffres avaient doublé vers la fin du mandat britannique en 1948, atteignant environ 164 330 personnes, dont 65 010 musulmans et chrétiens, et 99 320 juifs. La majorité des juifs et la moitié des musulmans et des chrétiens vivaient dans la nouvelle ville, à l'extérieur de la muraille. Parmi toute cette population, l'on dénombrait plus de 97 % de juifs vivant à l'extérieur des remparts de Jérusalem. De ce fait, le nombre de juifs restés à l'intérieur des murs ne dépassait pas 2 500 individus177.

II- Organisation administrative de Jérusalem (1858-1917)

Dans cette partie, nous analyserons tout d'abord la situation administrative de la ville de Jérusalem pendant la période qui nous intéresse. Puis, nous étudierons le rattachement administratif de la province de Jérusalem, en premier lieu à la Sublime Porte de 1858 à 1864, puis son rattachement à Damas de 1864 à 1874 et, de nouveau, son rattachement direct à la Sublime Porte de 1874 jusqu'à la fin de l'époque ottomane.

Situation administrative

Le 21 avril 1858, Jérusalem ainsi que les régions sous sa tutelle ont été regroupées en une seule entité administrative, iyâla, organisée en une seule et même wilâya (vilayet en turc) ou mutasarrifiyya (province). En effet, jusqu'à la promulgation de la loi sur les vilayets en 1864, à la suite de laquelle la province est devenue officiellement mutasarrifiyya, les termes wilâya et mutasarrifiyya étaient synonymes. À partir de 1858, le dirigeant de Jérusalem a pris l'appellation de wâlî ou mutasarrif (gouverneur), c'est du

moins ce que nous indiquent les ordres impériaux 178 (awâmir sultâniyya) émis par la province de Jérusalem 179.

Lors de la promulgation de la loi sur les provinces de 1864, la mutasarrifiyya-wilâya de Jérusalem s'est transformée en mutasarrifiyya rattachée à Damas, capitale de la Syrie (perdant ainsi son statut de province), sans aucune modification de la superficie de ses terres. De ce fait, elle a conservé sa contiguité d'avec les terres d'Acre au nord jusqu'à sa séparation d'avec les cantons de Naplouse et Jénine en 1868 180. Les ordres du sultan venant d'Istanbul après cette date figurent dans les registres du tribunal de Jérusalem 181.

La mutasarrifiyya de Jérusalem comprenait tout le liwâ' (liva) sud intermédiaire de la Palestine, y compris les districts de Jérusalem, Hébron, Jénine, Gaza, Lidd, Ramla et Jaffa 182. La surface totale de la province de Jérusalem, entre 1858 et 1868, était d'environ 24 011,691 km2 183.

Rattachement administratif de la province de Jérusalem

Durant la période de 1858 à 1917, la province de Jérusalem a subi une déstabilisation administrative, dépendant tantôt de Damas, tantôt de Beyrouth ou d'Istanbul, alternant entre un rattachement direct à Istanbul et un rattachement indirect à Beyrouth et Damas. On peut observer trois phases durant cette période :

Rattachement direct à la Sublime Porte (1858-1864)

Jérusalem et sa région ont été, de 1858 à 1864, sous la tutelle directe de la Sublime Porte et, en même temps, sous le contrôle indirect du gouverneur de Beyrouth et du commandant en chef de l'armée en Syrie. Pendant ces 6 années, c'était une mutasarrifiyya. On constate clairement la double dépendance, directe pour la capitale et indirecte pour Beyrouth en examinant les ordres officiels édictés par la Sublime Porte et adressés directement à la province de Jérusalem 184.

Rattachement à Damas (1864-1874)

Durant cette période, le terme de « wilâya » de Jérusalem est devenu caduc. Jérusalem et ses environs ont été redéfinis comme une mutasarrifiyya, rattachée administrativement et donc partie intégrante de Damas pendant dix ans 185.

Rattachement direct à la Sublime Porte (1874-1917)

Durant la période de 1871 à 1874, l'Empire ottoman a exprimé son intérêt croissant pour Jérusalem en la séparant de l'administration des provinces syriennes afin de mieux la contrôler. L'importance de Jérusalem a ensuite été confirmée lors du changement administratif entraînant le rattachement direct de la province à Istanbul pendant les quatre dernières décennies de l'Empire.

Les sâlnâmas de l'État ottoman ont consigné la séparation de la province de Jérusalem dès 1873 : Quds sharîf sanjaghî mustaqildir idâra (administration séparée du sanjaq de Jérusalem) 186. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle a été entièrement dissociée des provinces de Syrie à cette date, mais on peut voir sur la liste des provinces syriennes que la scission a été progressive. En fait, le rattachement à Damas a perduré. Les registres des cadis de Jérusalem, de la période de 1871 à 1874, en témoignent dans des termes qui établissent clairement que Jérusalem est restée encore un temps englobée dans la province syrienne et sous sa tutelle : Sûriya wilâya jalîla dâkhilinda quds sharîf (La Sainte Jérusalem rattachée à la province syrienne) 187 ; Sûriya wilâya jalîla dâkhilinda quds sharîf mutasarrifâghî (La province de Sainte Jérusalem rattachée à la province syrienne) 188.

Cette situation a changé lorsque Jérusalem a été détachée de la province de Damas en 1290/1874 et directement rattachée à la Sublime Porte jusqu'au début du mandat britannique en Palestine en 1917 et à l'expulsion de 'Izzat Bâshâ (1916-1917), dernier gouverneur ottoman de Jérusalem 189. À partir de 1874 sont apparus les premiers signes de l'établissement d'une mutasarrifiyya de Jérusalem indépendante, dotée de sa propre administration : Quds sharîf mutasarrifâghî idâra mustaqildir 190, comprenant les qaḍâ's de Gaza, Jaffa et Hébron, puis le liwâ' d'Acre, durant la période de 1906à1909 191.

Infrastructure administrative

Nous étudierons le fonctionnement du cadre administratif composé du mutasarrif (gouverneur général), du majlis al-idârî (Conseil administratif) et du majlis al-baladiyya (Conseil municipal). Nous nous attacherons à analyser sa nature et à identifier ses changements et son évolution pendant la période étudiée.

Le gouverneur général 192

Les rapports et les courriers du Consulat français à Jérusalem ainsi que les registres du tribunal religieux 193 de Jérusalem nous ont fourni un certain nombre d'informations à ce sujet. Ils indiquent que le dirigeant de Jérusalem : Quds sharîf mutasarrifî sa'âdatlû Thurayâ Bâshâ Haḍratlirîh

(son excellence Thurayâ Bâshâ, gouverneur général de la province de Jérusalem) a occupé le sommet de la pyramide du système administratif 194 de cette province. Selon les consuls de France en Palestine, le gouverneur de Jérusalem portait le titre de gouverneur de la Palestine. Le 8 février 1870, le consul Sieukiekwics a écrit dans son rapport à propos de la nomination de Kâmil Bâshâ au poste de gouverneur de Jérusalem : « Il y a quatre mois que Kâmil Bâshâ a pris possession du gouvernement de la Palestine.. la situation actuelle du gouvernement de la Palestine.. » 195.

Outre la gestion des affaires de la province de Jérusalem, le gouverneur avait la lourde fonction de chef des forces armées, lesquelles avaient la tâche de mettre fin aux conflits pouvant survenir dans l'ensemble de la province.

Schölch rapporte qu'en 1858-1859 le gouverneur de Jérusalem jouait un rôle prépondérant dans la résolution de conflits et de différends entre habitants de la province 196. Il était également responsable de toutes les affaires concernant la population, de la construction des ponts, de l'aménagement des routes, etc. Il faisait aussi des tournées dans les régions pour collecter l'impôt et pour s'enquérir des conditions des gens de la wilâya. Ces rôles ont été assumés par le gouverneur de Jérusalem Ra'ûf Bâshâ, au pouvoir de 1877 à 1889, soit 12 années consécutives, ce qui témoigne d'une certaine stabilité administrative. D'après les journaux régionaux, al-Bashîr et Filastîn, ce gouverneur a ramené la prospérité et le bien-être dans toute la province, ce qui lui a valu de jouir d'une bonne réputation auprès des habitants. Durant cette période, les journaux al-Bashîr, qui était publié à Beyrouth, et Filastîn, à Jaffa, ont rendu hommage aux mérites et aux actes de Ra'ûf Bâshâ 197. Ses actions, telles que la lutte contre les activités du mouvement sioniste durant ses premières années sur les terres de la province de Jérusalem, lui ont aussi valu une certaine considération hors des frontières de la Palestine, dans d'autres régions de l'Empire ottoman. Le journal al-Bashîr nous révèle également que le sultan Abdul-Hamîd l'a nommé ministre en 1892 198.

Lorsque Ra'ûf Pacha était en fonction, la ville de Jérusalem s'est beaucoup peuplée et elle s'est étendue au-delà de l'enceinte de la muraille. Ibrâhîm Pacha a succédé à Ra'ûf Pacha de 1890 à 1897, soit une période de 7 ans, ce qui témoigne également d'une bonne stabilité. Mais, entre 1897 et 1908, cinq gouverneurs se sont succédés. Neuf gouverneurs ont été nommés durant la période qui a suivi la Révolution des Jeunes Turcs jusqu'à la fin de l'époque ottomane (1908-1917) 199. Ces gouverneurs étaient des gens éminents, des officiers de l'armée et des membres du Conseil du Parlement 200.

Ce grand nombre de changements a eu des répercussions négatives dans les provinces de Jérusalem car certains gouverneurs ne sont pas restés en poste une année entière. Certains n'ont même gouverné que quelques jours avant qu'un ordre de licenciement ou de renvoi ne les fasse remplacer. Et pourtant, à cette époque, la province aurait tiré profit d'un dirigeant sérieux. Dans le journal Filastîn, on constatait le besoin d'un gouverneur d'une grande rectitude morale qui saurait prendre ses responsabilités et diriger la Palestine vers le bien et le progrès :

« Par des accords étonnants, le précédent gouverneur de Jérusalem est arrivé dans cette province le 13 janvier 1913 et a occupé directement le poste pendant 13 jours seulement. Nous avons remarqué en outre qu'il y avait treize personnes assises à la table d'hôtes de la salle des fêtes de la ville de Jaffa 201. »

Le 19 mars 1913, lors de la célébration du troisième anniversaire du journal Filastîn, on pouvait lire dans le journal :

« Est arrivé hier notre nouveau gouverneur (Ahmad Majîd Shawkat, NDRL) qui, nous le souhaitons, apportera beaucoup de bien, et nous pensons qu'il est l'espoir de demain. Nous demandons pour cela à Dieu de nous aider pour les trois choses suivantes, à savoir : premièrement, que la capitale d'Istanbul ne le remplace pas avant qu'il ne termine l'année chez nous comme cela s'est passé pour ses prédécesseurs ; deuxièmement, qu'il nous aide, nous porte assistance afin que l'on mène à terme notre troisième année d'existence du journal ; troisièmement, que l'année de notre journal soit réservée à l'édition et la publication des travaux d'utilité publique 202. »

On remarque que, d'après les journaux régionaux parus lors de la période concernée par notre recherche, les gouverneurs nommés à l'époque du mouvement des Jeunes Turcs ont brillé par leur incompétence et leurs agissements adverses aux aspirations de la population de Jérusalem. Leurs faits et gestes alimentaient les pages des journaux et leurs actes de délinquance suscitaient la critique tant des musulmans que des non musulmans. Le journal Filastîn a écrit de manière acerbe, agressive et critique à propos du gouverneur de Jérusalem :

« Durant tout le temps de votre mandat en tant que sixième gouverneur après la constitution, ont été perdus les droits des minorités, qui avaient été préservés jusqu'alors par les délégués du sultan Abdul-Hamîd. Lors de la promulgation de la nouvelle loi sur les provinces et le début de l'ère de la réforme comme on l'entend dire, s'est propagée dans cette ville l'ère du

fanatisme et nous sommes retournés des siècles en arrière, délaissant nos valeurs…. qu'Allah bénisse votre mandat et qu'Allâh bénisse cette loi 203 ».

Par ailleurs, le journal al-Munâdî, publié à Jérusalem, a également fait la critique de l'action du gouverneur Mahdî Bey pour ses encouragements à l'égard du mouvement sioniste, le soutien qu'il a apporté à leurs projets et son empressement à leur conseiller des lignes de conduite et des stratégies facilitant la colonisation des terres palestiniennes et l'établissement des colons juifs. Lors de la visite de Mahdî Bey aux colonies juives en juillet 1912, le journal a publié, sous le titre « La conversion du gouverneur et son discours aux colons » :

« Nous nous sommes attachés à l'espoir de Mahdî Bey depuis le jour où nous avons appris sa nomination et nous nous sommes attelés à répandre ses bonnes actions et son comportement louable vis-à-vis de la nation, jusqu'à ce que nous apprenions ses déplacements au sein des colonies juives, en compagnie de colonisateurs juifs. Selon les articles du journal en hébreu Hebrût 204, qui rapporte les propos de Mahdî Bey lors de sa visite d'une des colonies, en présence des délégations de toutes les colonies avoisinantes, telles Jadîrah, 'Aqrûn, Milabis et Yâfâ, le gouverneur leur a dit :

"Vous avez entendu dire que des gens répandent des rumeurs comme quoi le gouvernement est contre le sionisme, je vous certifie que cela n'est pas vrai, parce que nous, les Turcs, nous avons connaissance des objectifs des juifs de ce pays, qui ne sont pas politiques, mais seulement religieux parce que ces terres ont une sainteté pour eux et que ce sont les terres de leurs pères et grands-pères. Le gouvernement œuvre pour le rapprochement du peuple juif à tout moment et à toute époque, qu'ils soient toujours les bienvenus... Établissez pour vous-mêmes une mairie... Rattachez vos colonies entre elles…. Et s'il se passe quoi que ce soit ou si vous avez besoin d'aide du gouvernement, nous nous chargerons de faire tout le nécessaire pour répondre à vos besoins... Et j'œuvrerai personnellement pour vous donner une parcelle de terrain sablonneux, en bord de mer, que nous inscrirons à votre nom dans le tâbû."205 »

Le 2 septembre 1912, le consul français à Jérusalem a envoyé un rapport sur ces événements portant le titre « Le Mutasarrif de Jérusalem et le Sionisme » à monsieur le Président du Conseil, Ministre des Affaires étrangères à Paris. Dans ce rapport, le consul écrivait :

« Un journal arabe local, al-Munâdî (le crieur public) vient de publier un article dirigé contre le Mutasarrif au sujet de la question sioniste. Ce journal reproduit en traduction arabe une allocution qui aurait été adressée par

Mahdî bey à des délégations venues de toutes les colonies israélites de la région et qui a été insérée dans une feuille paraissant en langue hébraïque. » En conclusion, le consul ajoutait la phrase suivante : « Il m'a paru intéressant de noter ce langage - que le Mutassarrif n'a pas démenti - (il s'est contenté de destituer le fonctionnaire qui, en le reproduisant dans le journal, l'avait fait suivre de commentaires désobligeants), qui est en contradiction avec la législation d'exception dirigée dans ce pays contre le sionisme 206. »

Cela allait à l'encontre de la position d'autres gouverneurs qui ont objecté aux projets du mouvement sioniste et se sont opposés à la vente des terres. Parmi eux, 'Azmî Bey, dont le journal al-Munâdî a détaillé tous les faits et gestes 207.

Par ailleurs, certains de ces dirigeants ont abusé de leur pouvoir en permettant la mainmise de leurs descendants sur les biens-fonds des waqfs. Nous y reviendrons en détail dans le deuxième chapitre de cette étude.

À la lecture de la liste des noms des gouverneurs qui se sont succédés durant la période de notre étude et selon les rapports du Consulat français à Jérusalem, les registres des cadis, les documents des waqfs et ceux des sâlnâmas de la province syrienne, nous constatons qu'ils étaient - comme ailleurs dans l'Empire ottoman - étrangers à la province. Cela était également le cas pour les cadis 208. Néanmoins, certains habitants de Jérusalem ont occupé des postes de wakîls (adjoints) au gouverneur général, en son absence. En 1291/1874, Husayn b. Muhammad al-Husaynî a occupé le poste de wakîl ; il était auparavant comptable de la province, comme le fut Husayn b. Muhammad al-Husaynî qui occupait ce poste en 1874 209.

Le Conseil administratif et le Conseil municipal

Les Conseils de Jérusalem ont joué un rôle très important dans l'administration de cette Ville Sainte.

1- Le Conseil administratif

L'Empire ottoman a promulgué, en 1848, une ordonnance spéciale pour mettre en place les Majlis idâra (Conseils administratifs) des provinces ottomanes. Ce décret disait entre autres :

« Que soit nommé à la présidence du Conseil un homme pourvu de qualités telles que l'intelligence, le savoir et la fidélité au service de l'État, qu'il ait de grandes connaissances en politique des Tanẓîmât et en réglementation

ottomane pour l'élaboration des programmes d'utilité publique et de bienfaisance. Le juge, le muftî, le président du bureau de rédaction (qalam al-tahrîrât), le tribunal religieux et l'un des ulémas des musulmans - qui remplacera le juge du conseil en l'absence de ce dernier aux séances de l'assemblée - feront partie du Conseil administratif de façon perpétuelle. De même, quatre autres membres musulmans élus par les notables de la capitale de la province et reconnus pour leur droiture, leur compétence et leur bonne conduite, et un membre unique de chaque communauté non musulmane feront partie du Conseil à titre temporaire. »

Le décret a été appliqué de manière intransigeante à l'égard des responsables dans le suivi de toutes les affaires du conseil telles les conférences, les délibérations, la comptabilité et la bonne tenue des registres, parce que c'est à eux qu'avait été confiée la responsabilité du bon fonctionnement administratif des provinces, selon les ordres émis par le sultan 210.

Le Conseil de la province de Jérusalem et des régions avoisinantes y compris Beyrouth a été constitué en 1848. L'assemblée a été baptisée Majlis iyâlat al-Quds al-sharîf al-kabîr (Grand Conseil de Jérusalem). Elle a gardé ce nom jusqu'à la promulgation de la loi de 1864 sur les provinces comme l'indiquent les registres des cadis de Jérusalem 211.

À partir de la promulgation de la loi des vilayets en 1864 et jusqu'en 1911, ce Conseil, composé de 13 membres, a été appelé communément Majlis idârat mutasarrifiyyat al-Quds al-sharîf 212. Ses membres incluaient le nâ'ib (adjoint) du juge du tribunal religieux de Jérusalem, le muftî des Hanéfites, le mudîr al-awqâf (directeur des waqfs) 213, le mudîr al-mâliyya (directeur des Finances), le mudîr al-tahrîrât (directeur du bureau de la rédaction) 214, les ra'îs (chefs) de chaque tâ'ifa (confession religieuse) c'est-à-dire des orthodoxes romains, latins, arméniens, et juifs et quatre membres élus par les notables de la ville de Jérusalem. « Au Conseil administratif de Jérusalem, se trouvent le muftî, Muhammad Afandî, le muhâsib (comptable) de la province de Jérusalem et du reste de ses membres... 215 ».

Après 1911, le Conseil a été appelé Majlis al-'umûmî (Assemblée des Peuples), représentant la province de Jérusalem et régissant les provinces de Jaffa, Hébron, Gaza et Bi'r al-Sabi'. On le nommait également Majlis al-Quds al-sharîf (Conseil de Jérusalem) et Majlis liwâ' al-Quds al-sharîf (Conseil de la province de Jérusalem). La ville de Jérusalem était représentée par Muhammad Yûsuf Afandî al-'Alamî, Jûrjî Afandî, Abû Zakharyâ et 'Antâbî Afandî 216.

Ces changements sont survenus lors des réformes des institutions ou Tanẓîmât mises en place par les autorités ottomanes de 1839 à 1876 217. La création des conseils avait pour but d'impliquer les habitants dans le système administratif. Cela a pu être accompli dans les centres des provinces grâce à l'influence du Conseil d'État fondé par le gouvernement égyptien lorsqu'il était présent en Syrie et en Palestine, de 1831 à 1840. De la même façon, des Conseils d'administration (directoires), connus sous le nom de Majlis mahallîs (Conseils locaux) ont été établis dans les différents centres judiciaires. Des Conseils de même nature ont par ailleurs été créés dans les nâhiyas (cantons) et dans les quartiers des villes, des villages et des tribus. Sont également apparus les Majlis al-ikhtiyâriyya (Conseil des hommes sages) dont le nombre de membres différait d'un Conseil à l'autre. Les registres des cadis de Jérusalem nous indiquent à ce propos qu'il y avait un Majlis al-ikhtiyâriyya pour chaque mahalla à Jérusalem. Citons parmi les membres du Majlis al-ikhtiyâriyya de la Mahallat Bâb Hitta en 1877, al-Hâjj Muhammad b. Qadûra b. Nassâr, 'Abd al-Rahîm b. Ahmad Badrân, al-Hâjj Yûsuf b. al-Hâjj Muhammad Habr Rummâna et 'Abd al-Qâdir b. 'Abd al-Latîf 218. La mission de ces Conseils était d'organiser les affaires internes des quartiers et d'apporter un soutien au système administratif et à la gestion de la vie publique, économique et sociale de la ville 219.

En tant que représentants bien informés de tout ce qui se passait dans leurs quartiers, les membres de ces Conseils administratifs assistaient aux séances du tribunal religieux de Jérusalem et se faisaient les porte-parole de la population afin de trouver des solutions aux divers problèmes posés par les litiges et les disputes.

Le 2 Muharram 1294/1877, Muhammad b. Qaddûra b. Nassâr, 'Abd al-Rahîm b. Ahmad b. Badrân, al-Hâjj Yûsuf b. al-Hâjj Muhammad b. Yûsuf et 'Abd al-Qâdir b. 'Abd al-Latîf - tous membres du Majlis al-ikhtiyâriyya de la Mahallat Bâb Hitta, - ont assisté au Conseil du tribunal de Jérusalem, pour témoigner dans l'affaire des plaintes déposées par le Shaykh Husayn b. 'Abd al-Rahmân b. Husayn al-Blîsî contre al-Hâjj Muhammad Nassâr b. 'Alâ' al-Dîn qui a usurpé une partie de la maison déjà citée, et ce sans cause légale. Le Shaykh Husayn a déclaré, lors de son procès :

« Mes accusateurs ont propagé la rumeur que le prix de la propriété indivise était estimé à quatre qîrâts et la valeur globale à vingt-quatre qîrâts pour l'ensemble de la maison sise dans la Mahallat Bâb Hitta à Jérusalem… 220 »

Le Conseil administratif jouait à Jérusalem un rôle très important. Il intervenait dans les transferts de propriété des biens-fonds d'une personne à une autre, spécialement dans les affaires de vente, achat et hypothèque et ce en vertu des lois de l'empire sur les contentieux qui imposaient

l'obtention de l'accord préalable du Conseil administratif lors de ces transactions 221. Ces opérations n'étaient toutefois ni reconnues ni menées à terme lorsqu'elles se réalisaient en dehors du Conseil. Les registres des cadis de Jérusalem indiquent qu'il était du devoir du futur acquéreur d'une parcelle de terrain de se présenter au Conseil, sur convocation. Le Conseil devait alors examiner son dossier et rendre un verdict d'acceptation ou de rejet de la demande du futur acquéreur.

124Une fois la demande accordée par le Conseil, l'acheteur devait se présenter au tribunal religieux de Jérusalem pour finaliser la transaction de vente ou d'achat. Citons, à ce propos, ces quelques lignes :

« Suite à la parution 222 de l'accord prononcé par le Conseil administratif de la province de Jérusalem, Ibrâhîm Ihjîj b. Ibrâhîm Ihjîj a acheté pour lui-même avec ses fonds propres et sans emprunter d'argent à autrui, à Ruqayya Ammûna, fille d'Irhîma Hammâmî b. 'Abd Allâh b. al-Hallâq, épouse du Shaykh Hasan Afandî Nâzik qui l'a cédé.... Cela concerne toute la part connue dont la valeur est de douze qîrâts sur un total de vingt-quatre qîrâts, pour l'ensemble de la maison sise à Jérusalem intra-muros, au numéro 2870 de la rue de la Bâb Hitta... établi le 21 Rabî' II 1284 223. »

2- Le Conseil municipal

La composition du Majlis baladiyya (Conseil municipal) de la ville de Jérusalem 224, présidé par le maire (ra'îs baladiyya) 225, a été établie en 1863 par la promulgation, en 1862, d'un firmân spécial 226. Ce Conseil est considéré comme le premier Conseil municipal instauré durant la période ottomane après le Conseil municipal d'Istanbul 227, et le premier Conseil municipal existant dans l'Empire depuis 1858 228. Le Majlis baladiyya de Jérusalem était composé d'un ra'îs (président), de son mu'âwin ou muavin (vice-président), de six autres membres et de deux conseillers : le médecin civil et l'ingénieur de la ville 229. L'article 113 de la loi sur l'administration générale des vilayets du 29 Shawwâl 1287/1871 nous donne les détails suivants : « Les membres du Conseil municipal doivent être propriétaires et sont choisis dans toutes les communautés. La durée de leur premier mandat est fixée à deux ans. Après les secondes élections, ils seront renouvelés par moitié chaque année 230. » Les membres du Conseil municipal pouvaient voir leur effectif augmenter en vertu de la loi des municipalités (qânûn al-baladiyyât), promulguée en 1877, qui exigeait, par ailleurs, le remplacement de la moitié d'entre eux chaque année. Ils étaient assistés dans leur tâche par une assemblée permanente composée d'un comptable de la caisse municipale, d'un médecin, d'un ingénieur, d'un écrivain, d'un inspecteur (ma'mûr taftîsh) et d'un groupe de policiers231.

Les membres du Conseil étaient élus à la majorité - pour une période de deux années consécutives, renouvelable ensuite pour quatre années - par un comité (lajna) nommé par les gens des quartiers de Jérusalem. Conformément à la loi des Conseils municipaux, le droit de vote était accordé à chaque personne âgée de vingt ans, possédant un casier judiciaire vierge et versant une taxe annuelle de 50 qirshs. Ceux qui souhaitaient se présenter aux élections des membres du Conseil étaient soumis à certaines conditions. Ils devaient, entre autres, avoir la nationalité ottomane depuis au moins dix ans, être âgés de plus de trente ans, avoir un casier judiciaire vierge, et ne pas être employés dans l'armée[232].

En observant la liste des présidents successifs du Conseil municipal, on remarque que la compétition était importante entre élites de Jérusalem représentées par les grandes familles et les afandîs de la ville. Schölch rapporte que durant la période de 1877 à 1914, seize présidents se sont succédés. Six d'entre eux étaient membres de la famille al-Husaynî, quatre de la famille al-'Alamî et deux de la famille al-Khâlidî[233].

Cette émulation a donné aux élites et aux intellectuels - qui avaient été éduqués dans les écoles et instituts supérieurs d'Istanbul et dans les universités européennes - l'opportunité d'occuper des postes importants au sein des services administratifs du gouvernement ottoman mais aussi en tant que représentants consulaires européens après avoir tenu des postes de présidents municipaux qui leur avaient permis d'acquérir des compétences dans leur domaine [234].

En parallèle, les registres des cadis de Jérusalem révèlent qu'ils ont fréquemment abusé du pouvoir conféré par leur poste de président municipal et outrepassé leurs droits en violant les droits des autres. Parmi les présidents malhonnêtes, 'Umar Afandî 'Abd al-Salâm al-Husaynî a confisqué une parcelle de terrain appartenant au waqf du Shaykh Taqî al-Dîn al-'Anbûsî sur laquelle il a fait construire illégalement, sans l'autorisation du responsable du waqf en question. Nous reviendrons en détail sur ce genre d'action dans la deuxième partie de cette étude[235].

Conclusion

La ville de Jérusalem a donc connu une formidableexpansion au XIXe siècle, comme en témoigne l'important développement de l'infrastructure urbaine de la ville. D'un point de vue démographique et administratif, la mobilité de la population et le rattachement de Jérusalem à la capitale ottomane ont contribué à l'essor économique, architectural et culturel de la ville. L'évolution a logiquement conduit à une nouvelle organisation administrative des différents quartiers de la ville, des petits quartiers

(mahalla) administrés par le mukhtâr, aux quartiers et missions des mutasarrif, et jusqu'aux membres des Conseils municipaux. Tout cet engrenage a largement contribué à modifier le système administratif, social et économique de la ville. Par conséquent, les administrations du waqf ont été, elles aussi, touchées par le changement. Les demandes de location de biens immeubles ont augmenté du fait de la densité croissante de la population à Jérusalem intra-muros, comme l'indiquent les registres des cadis de Jérusalem. Les étrangers venus à Jérusalem - surtout à l'époque du gouvernement de Muhammad 'Alî Bâshâ (1831-1840) - ont définitivement élu domicile dans la ville puisqu'ils étaient devenus ottomans et donc libres d'acheter des biens-fonds, à tel point que les habitants de Jérusalem se sont plaints de l'inflation des prix des biens-fonds et des loyers. Le 27 Jumâdâ I 1258/1842, Muhammad Bâshâ, gouverneur de Syrie, a adressé une ordonnance au Sadr al-A'ẓam (premier ministre ottoman) qui exprime très clairement ce problème :

« Il est évident que, chez vous, la majorité des maisons et des boutiques situées à Jérusalem, qu'elles appartiennent aux waqfs ou qu'elles soient propriétés privées, ont pour gestionnaires - Ministère des Waqfs ou propriétaires - les élites et les notables de Jérusalem. Auparavant, ceux qui avaient droit aux biens immobiliers en location étaient les ra'âyâs de l'État ottoman : musulmans et non-musulmans vivaient dans ces habitations et exerçaient leurs commerces sans aucun problème.

À leur arrivée, les riches étrangers fonctionnaires de l'État ottoman ont loué des biens immobiliers à des prix démesurés, les gestionnaires et propriétaires ont commencé à exclure les ayants droit pauvres, au profit des riches locataires étrangers, afin d'augmenter leurs revenus. Pour exemple, le prix d'une boutique est passé de 300 qirshs à 1 000 et 1 500 qirshs. Les pauvres, dans l'impossibilité de verser cette somme, ont été obligés de quitter leurs maisons et leurs boutiques pour laisser la place aux riches étrangers. Par conséquent, les citoyens pauvres de l'État ottoman ont perdu leurs droits au profit des étrangers qui ne versent rien au Trésor Public et ne paient pas de taxes douanières ni d'impôts comme les citoyens ottomans.

Nous demandons donc d'interdire la vente et la location de propriétés foncières à Jérusalem intra-muros aux étrangers sans l'autorisation du tribunal de Jérusalem. Nous souhaitons que le tribunal examine chaque demande d'achat et de location, le propriétaire, le loueur, l'acheteur, l'exploiteur précédent, et l'endroit où le bien foncier est situé. Nous demandons l'exécution et l'application générale de cette décision236. »

Chapitre 2 : Le waqf à Jérusalem entre principes théoriques et procédures pratiques (1858-1917)

Le sujet du waqf a toujours retenu l'attention non seulement des jurisconsultes musulmans [1], mais également des historiens. Cet intérêt particulier et croissant est dû au rôle prépondérant qu'a joué et que joue toujours le waqf dans tous les aspects de la vie de la société musulmane mais aussi des sociétés chrétienne et juive du Machrek, du Maghreb, de l'Anatolie et de la Mésopotamie.

Ce chapitre traite du waqf dans la législation musulmane. Notre objectif premier est de mettre en relief les points les plus importants à propos des waqfs qui constituent la base de notre étude. Pour ce faire, nous définirons le cadre théorique de nos recherches et, en particulier, les fondements du principe et les limites des concepts concernant les transformations de propriété du waqf.

Dans cette perspective, nous préciserons la nature de ces mutations et les fondements juridiques et légaux y afférents. Nous en délimiterons la portée, la concordance et l'opposition au statut juridique du waqf dans la législation musulmane de l'époque de notre étude. Nous nous efforcerons d'analyser plus précisément les concepts et terminologies jurisprudentielles, ainsi que la nature des responsabilités des personnes associées au waqf, depuis l'administrateur jusqu'aux bénéficiaires du waqf et ses ayants droit. Ce chapitre vise également à donner une représentation plus claire de la réalité du waqf à Jérusalem durant les six dernières décennies de la période ottomane, en menant une étude sur le terrain.

Pour mieux comprendre les dispositions qui permettent de mettre en pratique les bases théoriques du waqf à Jérusalem, nous ferons ici une étude analytique des mesures appliquées aux différents cas de waqfs, en nous

référant, d'une part, aux décisions des juges de Jérusalem de l'époque ottomane, d'autre part, aux documents du Ministère des waqfs à Jérusalem. Étant donné que le madhhab hanéfite est officiellement appliqué dans l'Empire ottoman 2, nous nous appuierons principalement sur les avis des jurisconsultes de ce madhhab tout en nous référant aussi à d'autres écoles empruntant d'autres voies pour un certain nombre de cas importants traités dans cette étude.

I- Législation du waqf

Quelle est la signification du waqf selon les différents madhhabs ?

Signification du waqf

Selon les études des quatre madhhabs relatives à la compréhension du terme waqf, on observe que le terme waqf a deux sens : un sens linguistique et un sens d'interprétation. Du point de vue étymologique, il signifie arrêt, blocage de manière absolue, matériellement et moralement. C'est la racine de waqafa dans le sens de habasa 3.

Les fuqahâ' donnent au mot waqf le sens suivant : rendre un bien inaliénable et en distribuer l'usufruit aux pauvres, fût-ce de manière collective, ou de le consacrer aux bonnes œuvres. En d'autres termes, la vocation du waqf peut dès le début être une mission caritative - aumône aux pauvres, construction ou entretien de mosquées ou d'hôpitaux - comme elle peut être d'abord au profit de son fondateur, de son vivant, puis de ses enfants. Si sa descendance vient à s'éteindre, l'usufruit du waqf est obligatoirement dévolu à une œuvre désignée par le fondateur lui-même 4.

Il est important de signaler que, pour préserver le waqf, il faut bloquer des propriétés spécifiques du fondateur qui ne peuvent être, en principe, ni vendues, ni hypothéquées, ni offertes, ni transférées par héritage conformément aux conditions du fondateur 5.

Conditions (shurut) du fondateur/trice (wâqif/a)

Le fondateur du waqf doit lui-même poser ses conditions. Elles sont désignées comme les dix conditions 6par les jurisconsultes mais le fondateur a le droit de n'en choisir que quelques-unes 7. Ces conditions sont généralement annexées à chaque acte de fondation d'un waqf (waqfiyyas). Nous utiliserons le mot fondateur pour les hommes comme pour les femmes, car il est difficile de faire la différence à chaque fois. Dans le cas de Jérusalem, beaucoup de femmes ont fondé des waqfs 8soit pendant la période de notre étude, soit à d'autres époques. Nous y reviendrons.

Les dix conditions étaient :

al-i‘tâ’ wa’l-hirmân : le fondateur pouvait désigner de nouveaux bénéficiaires autres que ceux mentionnés dans l’acte originel de son waqf et exclure l’un ou tous les bénéficiaires 9. Le gérant du waqf (mutawallî) pouvait ajouter des bénéficiaires autres que ceux désignés par le fondateur du waqf. De même, il pouvait écarter des destinataires selon des normes établies 10.

al-idkhâl wa’l-ikhrâj (élargissement et suppression) : le fondateur pouvait ajouter des bénéficiaires en vertu du principe de l’élargissement. Il pouvait aussi en supprimer, c’est-à-dire retirer des revenus aux bénéficiaires désignés 11, et ce pendant le temps nécessaire à l’installation et l’après installation 12.

al-ziyâda wa’l-nuqsân (augmentation et diminution) : le fondateur pouvait augmenter la part de revenus du waqf attribuée à un bénéficiaire et diminuer celle d’un autre 13. Ainsi, il pouvait privilégier les uns par rapport aux autres en leur attribuant des parts supplémentaires lors de la distribution des récoltes ou un complément permanent à leur quote-part au détriment des parties restantes 14.

al-taghyîr wa’l-tabdîl (modification et conversion) : le fondateur pouvait modifier les dispositions du waqf et en établir de nouvelles 15, c’est-à-dire qu’il pouvait changer le statut des biens du waqf tel qu’un magasin contre une maison, etc. Cette condition était plus générale que les précédentes et entièrement exploitable. La condition qui suit confirme la totalité et le détail de ce qui a été déjà dit 16.

al-ibdâl wa’l-istibdâl (remplacement et substitution) : le fondateur pouvait décider de remplacer un bien waqf par un autre bien acquis ; le nouveau bien faisait alors lui-même l’objet de la fondation d’un waqf en échange de l’autre 17. Les fuqahâ’ ont utilisé le mot « substitution » correspondant à la vente du waqf - bien-fonds ou transfert d’argent - et l’achat d’autres biens avec la somme perçue à la vente afin qu’ils deviennent à leur tour des biens waqfs en remplacement des possessions vendues. Il pouvait s’agir d’un troc d’un bien immobilier contre un autre comme il pouvait s’agir d’une substitution consistant en l’achat d’un bien avec l’argent de l’échange et la transformation de ce nouveau bien en waqf 18.

Il faut noter que ces conditions devaient, en principe, être appliquées et respectées à la lettre, même après la mort du fondateur. Mais les fuqahâ’ nous indiquent que, dans certains cas, il était permis de ne pas appliquer ces conditions si leur non-application s’avérait bénéfique au waqf, à sa

préservation et à son bon développement. Rappelons encore que ces normes avaient été établies par les fuqahâ' et que, dans la pratique, on agissait souvent différemment. Les hanéfites ont défini sept cas pour lesquels la non-conformité aux conditions stipulées par le fondateur était autorisée 19.

Bénéficiaires de la fondation d'un waqf : bénéficiaires privés, bénéficiaires publics

Dans le cas d'un waqf dhurrî ou ahlî, une ou plusieurs personnes devaient être désignées comme bénéficiaires. Dans ce contexte, le fondateur imposait des conditions pour disposer lui-même des revenus de son waqf 20. À titre d'exemple, trouvé dans les archives du tribunal religieux de Jérusalem : le 8 Jumâdâ I 1326/1908, Nafîsa b. Hâjj Muhammad Hannûn a fondé son waqf pour elle-même et pour avoir, pendant toute la durée de sa vie, la jouissance de l'habitation, l'usufruit du waqf et le bénéfice de toute exploitation légale… 21. Dans d'autres cas, le fondateur stipulait que sa famille et ses descendants bénéficieraient du bien waqf 22. Citons un autre exemple : le 20 Dhû al-Qa'da 1306/1889, al-Sayyid Kamâl al-Dîn Afandî a fondé un waqf au profit de lui-même, de son frère 'Abd al-Mu'tî Afandî, et de sa sœur Hûriyya Khânum, étant stipulé qu'à leur décès, le waqf fonctionnerait au profit de leurs enfants masculins, puis au profit des descendants de leurs enfants, masculins et féminins … génération après génération jusqu'à l'extinction de la famille… 23.

Le waqf dhurrî devait être transmis de façon absolument ininterrompue. Si le fondateur n'avait pas désigné le bénéficiaire de son waqf après l'extinction de sa famille, les fuqahâ' considéraient ce waqf comme invalide parce que la perpétuation était l'une des conditions de validité du waqf 24. Pour cette raison, nous trouvons toujours le nom d'un bénéficiaire public à qui revient le waqf après l'extinction de la famille dans les clauses (shurût) fixées par les fondateurs des waqfs dhurrî. À titre d'exemple, le 11 Rabî' I 1308/1890, le Shaykh 'Umar b. al-Shaykh Muhammad al-Qazzâz a fondé un waqf à son profit de son vivant, puis au profit de ses enfants masculins vivants …, puis au profit de leurs enfants masculins et féminins. La répartition des revenus entre eux devait être faite selon la règle musulmane de l'héritage, l'homme disposant du double de la femme. Le waqf reviendrait aux seuls descendants masculins sauf en cas de descendance entièrement féminine, génération après génération jusqu'à l'extinction de la famille (les enfants des hommes excluant les enfants des femmes du bénéfice du waqf). Le fonctionnement du waqf se ferait comme suit : jouissance de l'habitation, usufruit du waqf et exploitation légale. À l'extinction totale de la descendance, le waqf serait transmis à la mosquée al-Aqsâ ; ou, à défaut, exploité au profit des pauvres de Jérusalem, ou, à défaut, d'autres pauvres 25.

En revanche, si les bénéficiaires étaient désignés globalement, comme les pauvres en général, les mosquées, les madrasas, etc., le waqf était appelé khayrî 26.

Quant aux waqfs non-musulmans, les jurisconsultes étaient unanimes pour les valider. Mais les hanéfites exigeaient pour qu'ils soient valides que les waqfs fondés par les non-musulmans aient un but caritatif, que ce soit à l'égard de la religion musulmane ou de la religion de leur fondateur 27.

Citons des exemples mentionnant les bénéficiaires de waqfs fondés par des juifs de Jérusalem pendant la période étudiée. Nous trouvons souvent dans les actes de fondation de waqfs par des juifs de Jérusalem une phrase telle que : « Le waqf a été fondé au profit des pauvres de la communauté ashkénaze (siknâj) de Jérusalem aux fins de leur fournir un hébergement, génération après génération. En cas d'extinction de cette communauté, les revenus du waqf reviendront aux communautés ashkénazes d'autres régions, et à défaut, à tous les juifs pauvres de Jérusalem (al-milla al-mûsâwiyya), et à défaut, aux juifs pauvres en général 28. »

Nous trouvons souvent dans les actes de fondation de waqfs par des chrétiens de Jérusalem une phrase telle que : « Le waqf a été fondé au profit de son fondateur. De son vivant, il jouira de l'habitation, aura l'usufruit du waqf et le bénéfice de toute exploitation légale. Après son décès, le waqf sera exploité au profit des Arméniens pauvres logés au monastère de Mâr Yâʻqûb 29, génération après génération. À l'extinction de ce groupe, les revenus iront à la communauté des Arméniens pauvres de Jérusalem et de sa province et, à défaut, à la communauté des Arméniens pauvres en général. Si une telle communauté n'existe pas, le waqf reviendra aux pauvres de Jérusalem en général, et, à défaut, aux pauvres du monde entier 30. »

II- Catégories de waqfs

Catégories du waqf selon les bénéficiaires

Selon ses bénéficiaires, nous comptons trois catégories de waqf : le waqf khayrî (public, charitable, religieux), le waqf dhurrî ou ahlî (privé, familial) et le waqf mushtarak (mixte, privé et public).

Waqf public (khayrî)

Le waqf khayrî est celui dont le fondateur a désigné comme bénéficiaire de revenus spécifiques de ses biens une œuvre publique, caritative, religieuse ou d'intérêt général. Grâce aux revenus de leurs biens, les waqfs khayrî subventionnent des mosquées, des madrasas, des zâwiyas, des bîmâristâns,

etc. 31Ce type de waqf inclut aussi le waqf familial dont les bénéficiaires ont disparu 32, selon les clauses du waqf familial mentionnées clairement dans chaque acte de waqf. Ce waqf devient alors une œuvre charitable dont les revenus profitent, par exemple, à la mosquée d'al-Aqsâ, au Dôme du Rocher 33, à la takiyya de la Khâssikî Sultân à Jérusalem, au Bîmâristân al-Salâhî à Jérusalem, etc., ou aux pauvres.

Nous donnerons ci-dessous l'exemple concret trouvé dans l'acte de fondation du waqf (waqfiyya) de la takiyya de la Khâssikî Sultân à Jérusalem 34qui est l'un des waqfs les plus vastes et les plus importants non seulement de Jérusalem, mais aussi de toute la Palestine parce qu'il renferme un grand nombre d'institutions qui fonctionnent grâce à ses biens.

L'acte commence par une longue introduction sur le waqf et ses vertus, qui se transforme rapidement en panégyrique de la fondatrice Khâssikî Sultân, mère du Sultan Mehmet, fils du Sultan Soliman le Magnifique. « Au nom d'Allâh, le Clément, le Miséricordieux. Louanges à Allâh qui élève ses élus en leur promettant d'accomplir de bonnes actions, leur fait éviter le mal et leur réserve les meilleures places au Paradis. À ceux qui le méritent, il accorde sa lumière pour qu'ils voient comment se diriger et agir.... Quand l'homme meurt, son œuvre s'interrompt et ne lui survit qu'en trois choses : l'aumône perpétuelle (sadaqâ jâriya), la science qui profite aux autres et un fils pieux qui prie (yad'û) pour lui. »

Nous en venons ensuite à une liste détaillée des institutions fondées et subventionnées par Khâssikî Sultân, accompagnée de leur description. Parmi ces institutions : une mosquée, un bâtiment de 55 chambres pour derviches et hommes pieux, une grande cuisine où l'on prépare les repas des pauvres ainsi qu'un grand khân ; l'ensemble forme une takiyya. Toutes ces institutions se trouvent à Jérusalem intra-muros et la fondatrice a dédié les revenus de 24 villages et 5 fermes à leur financement 35. Puis, la charte de la fondation détaille de façon exhaustive les fonctions et rôles attribués à chacun des gérants du waqf, leurs responsabilités et rémunération.

Ce document nous donne aussi des indications sur la cuisine, les menus et la fréquence des repas qui, à l'occasion des fêtes, se devaient d'être beaucoup plus copieux. Puis le document passe aux modalités de distribution de repas aux plus pauvres et aux bénéficiaires du waqf.

La fin de l'acte déclare comme acquises un certain nombre de conditions spécifiques au waqf comme l'impossibilité de changer les clauses de la waqfiyya.

Le document est directement suivi, dans le même registre du tribunal, d'un autre document intitulé « copie de l'annexe au waqf précité ». L'annexe contient les noms de quatre villages et fermes fondés en waqf par le sultan Soliman le Magnifique et dédiés à la takiyya de la Khâssikî Sultân. Elle contient une introduction vantant la suprématie de Dieu sur la terre et dans les cieux et rend louange au prophète Muhammad. Elle rappelle ce que Soliman le Magnifique a apporté à la religion et à la communauté des croyants. Les quatre villages et fermes dont les noms sont indiqués se trouvent près de Sidon. Le procureur du sultan responsable de l'annonce du document est mentionné : il s'agit du vizir Rustum Bâshâ qui a nommé Hâjj Âghâ comme mutawallî de ce waqf. L'acte spécifie enfin qu'on ne peut pas renoncer au waqf. Figurent enfin la date de rédaction et les noms des six témoins 36.

Waqf familial ou privé (dhurrî, ahlî) 37

Le waqf ahlî 38est celui dont le fondateur a désigné comme bénéficiaire de son bien lui-même ou son ou ses descendants ou encore une ou plusieurs personnes de son choix, et dont il fixe les parts ainsi que l'ordre de succession selon des règles juridiques précises 39. À l'extinction de sa descendance, les revenus du waqf sont transférés soit à des institutions publiques comme des mosquées, soit aux pauvres 40, comme par exemple les pauvres de Jérusalem. Dans le prochain chapitre, nous étudierons un certain nombre de waqfs ahlî fondés à Jérusalem entre 1858 et 1917. Il faut souligner, à ce propos, que la totalité des waqfs fondés à cette période sont des waqfs ahlî. En effet, nous n'avons trouvé aucun acte de waqf khayrî 41 inscrit dans les registres parmi les waqfs musulmans. Il semble donc évident que les gens essayaient de protéger leurs biens pour en faire bénéficier leurs familles par la voie des waqfs ahlîs. Nous reviendrons sur ce point en détails dans le chapitre suivant.

Contentons-nous, pour le moment, de donner un exemple de contenu d'un acte de fondation de waqf ahlî rédigé à Jérusalem à l'époque de notre étude. L'acte indique que 'Uthmân Âghâ b. Sulaymân Âghâ s'est présenté le 7 Jumâdâ II 1304 / 3 mars 1887 devant le Majlis al-shar'î (Conseil légal) du tribunal de Jérusalem pour confirmer la constitution en waqf de l'ensemble des biens-fonds suivants :

La totalité de la grande dâr sise dans la Mahallat Bâb al-'Âmûd dans la vieille ville de Jérusalem qui comprend, dans son ensemble, un suflî et un 'ulwî. Le suflî comprend 2 bayts, l'un au nord (shamâlî) et l'autre au sud (qiblî).

La totalité de la dukkân située du côté est du Sûq Bâb al-'Âmûd.

La totalité de la petite dâr sise dans le Khatt Bâb al-Sâhira, dans la Mahallat Bâb Hitta. Cette dâr comprend un suflî et un ‘ulwî, le suflî comprend quatre bayts et un matbakh (cuisine) sis sous l’escalier et un petit réservoir d’eau.

La totalité du khulû d’une dukkân appartenant au waqf al-Haram al-Sharîf sise du côté ouest du Sûq al-Zrâbliyya.

La totalité de la part indivise qui représente trois qîrâts et demi sur un total de vingt-quatre qîrâts de la petite dâr sise dans la Mahallat Bâb al-‘Âmûd.

Le fondateur a établi ce waqf à son profit de son vivant puis au profit de ses enfants : Hâfiẓ Afandî Sulaymân, Muhammad, Rushdî, Ruqayya et Jamîla et également au profit de ses enfants à venir, garçons et filles. La répartition des revenus entre les enfants se fera selon la règle musulmane d’héritage : l’homme reçoit le double de ce que reçoit la femme et ainsi de suite, à l’exception de la progéniture des femmes, jusqu’à l’extinction de la famille. Après la première génération de bénéficiaires, les garçons excluent les filles du bénéfice du waqf. Les revenus du waqf proviennent de la location des lieux d’habitation, de l’usufruit du waqf et de toute exploitation légale. À l’extinction totale de la descendance, la transmission se fera au profit de la mosquée d’al-Aqsâ ou, à défaut, aux pauvres de Jérusalem, ou, à défaut, aux autres pauvres où qu’ils se trouvent.

Le fondateur a établi ce waqf à condition que lui reviennent, sa vie durant, les rentes générées par le waqf et la fonction de mutawallî. La fonction sera confiée, à son décès, à son fils Hâfiẓ Afandî, puis, au décès de celui-ci, à ses autres fils. Les bénéficiaires de sexe masculin sont favorisés par rapport aux bénéficiaires de sexe féminin pour la fonction de mutawallî, les descendants des fils excluant de l’usufruit les descendants des filles. Le fondateur a aussi imposé une autre condition, courante dans les waqfiyyas : la durée du contrat de location des biens appartenant au waqf est d’une année et, en cas de besoin de restauration, de trois ans. Enfin, le fondateur nomme son fils Hâfiẓ Afandî qui est présent en tant que gérant, pour inscrire ce waqf 42.

Waqf mixte (mushtarak)

Le waqf mushtarak est un waqf mixte « qui contient à la fois des éléments de waqf public et de waqf privé 43 » dont « le fondateur nomme des bénéficiaires publics et des bénéficiaires particuliers 44 ». Autrement dit, les revenus d’un waqf musharak sont partagés entre des personnes qui sont souvent la famille du fondateur et ses descendants, et des institutions publiques telles que mosquées ou œuvres humanitaires pour les pauvres, selon les clauses stipulées par le fondateur 45. Pour exemple, le 18 Safar 1308/1890, le fondateur juif Shamwîl Shîb b. Mûsâ b. Wulf al-Siknâzî a

établi en waqf la totalité de la dâr comprenant un ‘ulwî et un suflî - le ‘ulwî comprenant 3 bayts et le suflî comprenant 9 bayts, une terrasse, 2 citernes et des cuisines. Le fondateur a établi ces biens waqfs à son profit de son vivant, à l’exception d’une grande dâr ‘ulwî, réservée au profit des juifs pauvres de la communauté ashkénaze Hâsûdîm Kârlîn (fuqarâ’ Hâkhamiyyat al-Siknâz al-Hâsûdîm Kârlîn) de l’école de Hâkhkhâm Isrâ’îl Bîrlûb b. Ishrîn Hârûn et, le cas échéant, au profit des nouveaux arrivants 46.

Catégories du waqf selon la nature de la nue-propriété (Asl) du bien

Nous comptons deux catégories de waqfs selon la nature de la nue-propriété du bien :

Waqf sahîh

Le waqf sahîh est constitué de biens-fonds issus d’une propriété privée (milk) appartenant au fondateur lui-même et uniquement à lui-même. Ce waqf est une fondation sahîh, véritable et intégrale 47.

Waqf ghayr sahîh

En revanche, le waqf ghayr sahîh est composé des biens mîrî (le fonds [asl] est mîrî). Il s’agit le plus souvent de waqfs fondés par des sultans qui font, en fait, partie intégrante des terres domaniales et sont donc propriété d’État, lequel a sur eux tous droits d’exploitation et d’imposition. Tous ces droits sont exercés sous la tutelle du waqf. Ce genre de waqf peut également prendre la forme d’un droit d’usage (irsâd). Les jurisconsultes ont autorisé ce type de waqfs lorsqu’ils versaient des revenus aux savants, aux juges, aux veuves, aux pauvres, aux mosquées, aux orphelins et aux étudiants ou à toute œuvre charitable 48.

Lorsque le waqf était établi dans l’intérêt des mosquées, des madrasas ou pour permettre aux ayants droit du Trésor Public d’accomplir un travail d’intérêt général ou pour les besoins des jurisconsultes, des étudiants et des pauvres, son irsâd était considéré comme légitime. Si le contrat était établi au nom de celui qui l’avait fondé, les autorités ne pouvaient ni l’invalider, ni l’exploiter autrement qu’au profit de celui pour qui le waqf avait été initialement fondé.

Toutefois, lorsque les revenus des terres mîrî mises en waqf étaient destinés à des personnes privées ou aux descendants du fondateur, ou à des dépenses autres que celles prévues par le Trésor Public, leur affectation (irsâd) était considérée comme illégale 49.

Le Code de la propriété foncière de 1858, a déclaré les waqfs ghayr sahîh fondés sur des biens mîrî illégitimes.

Les waqfs ghayr sahîh se divisent en trois catégories :

1- Waqf irsâd

Les sultans réservent une partie des biens immobiliers du Trésor Public et les établissent en waqf pour faire face aux dépenses de divers services. Ce genre de waqf n'est pas un waqf authentique mais seulement un droit d'usage. Son but est d'assurer la pérennité des revenus des biens-fonds au profit des objectifs fixés par les autorités 50. On peut comparer ce type de waqf irsâd aux services publics des états modernes.

Les jurisconsultes ont accordé aux autorités la possibilité de dédier une terre ou un bien-fonds du Trésor Public dans un but d'intérêt général, par exemple, au profit d'une mosquée, d'une école, d'un hôpital, d'un refuge, d'un aqueduc ou d'un cimetière. Les jurisconsultes en bénéficiaient ainsi que les juges, les soldats, les étudiants, etc 51.

Les jurisconsultes n'ont pas permis l'invalidation de ce type de waqf ni sa restitution au Trésor Public. De plus les décisions des juges ont confirmé que ce waqf n'était pas autorisé à utiliser ses revenus dans un but autre que celui auquel ils étaient destinés, ce qui n'était pas le cas des terres iqtâ‘ dont l'invalidation était autorisée 52.

2-Waqf iqtâ‘

Le waqf iqtâ‘ est une fondation dont les biens sont constitués par une portion de terres concédée par le calife, le sultan ou autre pouvoir en place, qu'elle soit nue-propriété ou propriété du Trésor Public. Les revenus de ce waqf sont attribués à des individus tels les jurisconsultes ou les juges pour leurs travaux méritant rémunération de la part du Trésor Public. Le sultan peut invalider ce waqf et le récupérer pour attribuer les revenus des terres à d'autres 53, ce qui le différencie du waqf irsâd dont les terres mîrî mises en waqf ne peuvent jamais être récupérées par le sultan, le calife ou autre autorité.

L'Empire ottoman a promulgué en 1839, sous le règne du sultan Mahmûd II, un firmân annulant les terres iqtâ‘ et les restituant au Trésor Public 54.

3- Waqf takhsîsât

C'est l'équivalent d'une parcelle de terrain ou d'un lot de terre domaniale bien défini qui a été mis en waqf par les sultans ou autres administrateurs

avec l'autorisation du sultan. Ce genre de waqf n'exige pas la conformité aux conditions stipulées par le fondateur55.

Catégories des waqfs administrés par l'Étatottoman

Nous pouvons définir trois sortes de waqfs classés selon leur administration.

Waqf maḍbût56

Nous expliquerons ceci en détail dans le troisième chapitre concernant le contexte historique de ce (...)

C'est un waqf pour lequel il n'existe plus de bénéficiaires privés, suite à l'extinction de la descendance du fondateur, et qui revient donc aux bénéficiaires publics ou religieux (pauvres, mosquées ...). À ce stade, le waqf est annexé par l'État ottoman et il est placé sous la tutelle du Ministère des waqfs qui en assure la gestion. De ce fait, les revenus de ce waqf reviennent au Trésor Public du waqf.

Cette catégorie de waqf inclut :

le waqf sahîh dont l'administrateur n'a pas été spécifiquement désigné ou qui n'a plus d'administrateur 57 ;

le waqf ghayr sahîhfondé par les sultans et leur entourage et dont ils assurent la gestion 58 ;

le waqf qui est depuis quinze ans sous tutelle soit du Ministère des waqfs, soit de la Direction des waqfs publics ;

les waqfs des Haramayn (La Mecque et Médine), à l'exception des waqfs fondés et gérés par des émirs ;

le waqf dont le choix du mutawallî a été confié par le fondateur à un juge ou une autre personne ;

le waqf géré par les Départements des Waqfs suite au congédiement de ses mutawallîs pour malversation 59.

Waqf mulhaq

C'est un waqf qui n'a plus de gestionnaire et qui est confié aux Départements des Waqfs, eux mêmes gérés par les hauts fonctionnaires de l'État 60. Cette situation peut survenir suite au décès d'un gestionnaire de

waqf dont le successeur est encore mineur ou en cas de différend entre les bénéficiaires et la gestion 61.

Waqf mustathnâ

C'est un waqf géré directement par le mutawallî désigné par son fondateur sans l'intervention du Département des Waqfs. C'est le cas des waqfs dhurrî 62.

Waqf mundaris

Al-Hâjj Amîn al-Husaynî, muftî de Jérusalem et président du Conseil Supérieur Musulman durant le Mandat britannique en Palestine, précise, dans une lettre du 21 septembre 1922 adressée aux autorités mandataires, que les waqfs mundaris sont ceux dont on ne connaît ni le fondateur ni les ayants droit et qui n'ont pas d'administrateur pour les prendre en charge. Sont également appelés mundaris les waqfs dont toute trace de biens a disparu ou dont il ne reste aucun vestige architectural pas même en ruine ; les ayants droit de ces waqfs sont toutefois connus 63.

Le gouvernement britannique ayant pris possession de ces waqfs qu'il refusait de reconnaître comme tels, Al-Hâjj Amîn al-Husaynî a envoyé cette lettre au Haut-Commissaire le 21 septembre 1922, pour demander qu'ils soient restitués à l'administration des waqfs 64.

III- Gestion (tawliya) du waqf

Nomination des gérants (mutawallîs) du waqf

Le fondateur nommait le mutawallî ou le nâẓir gérant ou administrateur de ses biens waqfs. S'ils nommait les deux, le mutawallî était sous les ordres du nâẓir 65. En Palestine, on utilisait généralement le terme mutawallî pour désigner la personne chargée de la gestion d'un waqf. Les jurisconsultes veillaient à ce que les mutawallîs soient nommés responsables et procureurs dans le respect des conditions (shurût) stipulées par le fondateur 66.

Il est bon de signaler que tous les madhhabs sont d'accord pour reconnaître que le mutawallî pouvait s'octroyer à lui-même procuration et responsabilité de la gestion du waqf 67.

Pour les Hanbalites, c'est la personne à qui le waqf avait été confié qui en assumait la responsabilité, puisqu'elle avait été désignée par le fondateur 68.

Par contre, pour les Hanéfites, la responsabilité de la gestion incombait au fondateur lui-même. À son décès, elle revenait à son exécuteur testamentaire s'il en avait un, ou au juge 69. À titre d'exemple, Muhammad al-Dajjânî a fondé en waqf la moitié des 12 qîrâts qui formaient la hâkûra (potager) sise près deZâwiya al-Nabî Dâwûd à l'extérieur de Jérusalem. Le fondateur s'est réservé la gestion de ce waqf pour lui-même, puis à son fils Faḍl Allâh ; à son décès, la gestion (al-tawliya) revenait au plus âgé (al-arshad fa-al-arshad) et au meilleur de ses frères, puis aux enfants des frères et aux enfants masculins de leurs enfants 70.

Les Hanbalites reconnaissaient la nomination de plusieurs mutawallîs assurant ensemble la gestion du waqf. Toutefois, si l'un d'entre eux venait à prendre des décisions sans consulter les autres, sa fonction était résiliée 71. À titre d'exemple, le 17 Sha 'bân 1293/1876, le cadi de Jérusalem a nommé Muhammad Bey et son frère, Hasan Bey, au poste de mutawallîs du waqf de son grand-père72.

Conditions de nomination du mutawallî à la gestion du waqf

La nomination du responsable du waqf était soumise à un certain nombre de conditions.

Nous avons pu constater à l'examen des documents de toutes les fondations de Jérusalem, et également des contrats de renouvellement de responsables ou de nomination par le juge de nouveaux mutawallîs que plusieurs conditions, définies par les jurisconsultes, devaient être remplies.

À l'époque ottomane, celui qui postulait pour un emploi de gérance et de procuration relatives aux biens des waqfs khayrî à Jérusalem devait se présenter au juge et lui démontrer ses capacités à assumer la responsabilité du poste devenu vacant, par exemple, suite au décès d'un mutawallî 73.

Lorsque le juge était satisfait, il envoyait la demande du prétendant au poste à la Sublime Porte. Si la Sublime Porte émettait un avis favorable, elle renvoyait un firmân ou un acte de nomination sultanien (barâ'a sultâniyya) à l'entête du gouvernement, confirmant que le postulant était habilité à assumer la responsabilité de cette fonction et précisant aussi le montant exact de ses honoraires journaliers et la désignation du centre payeur.

À réception du document de la Porte, le postulant devait se rendre au tribunal pour que le juge, à son tour, homologue sa nomination et l'inscrive dans les sijills des cadis. Citons l'exemple suivant : « Suite au décès du Shaykh Ahmad qui occupait les postes de kâtib du waqf de la Khânqâh al-Khâtûniyya à Jérusalem et de nâẓir de la Madrasa al-Zamaniyya à

Jérusalem et qui recevait pour salaire 2 akçes par jour ; étant donné que son oncle Shaykh Husayn a les qualités requises pour prétendre à ce poste, le juge Ibrâhîm, l'ayant déclaré compétent, a transmis son accord au Conseil d'État le 19 Rabî' II 1093/1682 pour qu'il soit enregistré et qu'un acte de nomination soit ordonné. L' acte de nomination a été décrété par notre sultan qui a nommé le Shaykh Husayn le jour même et fixé son salaire pour la double fonction à 2 akçes par jour, pris sur les revenus des waqfs mentionnés. En foi de quoi nous apposons notre signature sur ce firmân dont nous ordonnons l'exécution immédiate. Établi le 8 Jumâdâ I 1093/1682 » 74.

Parmi les conditions requises pour gérer un waqf, il fallait, en priorité, connaître la loi et savoir représenter la justice pour veiller à l'application des dispositions légales et éviter celles qui étaient interdites par le fiqh 75. Il fallait ensuite avoir une forte personnalité et une bonne aptitude à entreprendre les tâches incombant aux responsables de waqfs 76. Enfin, pour les Hanbalites, si le bénéficiaire était une mosquée ou une institution religieuse équivalente, le titulaire devait être musulman. Les Hanéfites, en revanche, n'imposaient pas cette condition 77.

Pour les waqfs ahlî, les actes de constitution de waqfs et les actes de nomination de mutawallîs étaient, entre 1858 et 1917, ratifiés par le sceau ou la signature du juge hanéfite du tribunal de Jérusalem. Citons l'exemple d'une nomination de mutawallî à Jérusalem.

Le 7 Rabî' II 1305/1887, al-Shaykh Bakr b. Sâdiq al-Danaf a fondé un waqf dont il s'est désigné bénéficiaire. À son décès, les revenus de son waqf devaient aller à ses enfants Nûr-Allâh, 'Âsim, 'Uthmân, Sayyid et Fâtima et, à leur décès, aux descendants de ses fils, puis au profit des pauvres de Jérusalem. Le fondateur s'est réservé la gestion de son waqf de son vivant et a désigné comme son successeur le plus compétent de ses enfants. Ces dispositions ont été consignées par acte de waqf, daté du 15 Safar 1237/1821, et signé par le cadi du tribunal de Jérusalem de l'époque, Muhammad Amîn Afandî.

Toutefois un problème de gestion s'est posé pour ce waqf suite au décès de tous les bénéficiaires mentionnés sauf Sayyid et Mahbûba, fille de Nûr Allâh, fidèle pratiquante, sincère, compétente et capable d'assumer la fonction de mutawallî de ce waqf. Une fois ses mérites prouvés au tribunal par le témoignage de Hâjj Husayn Afandî et 'Alî b. al-Shaykh Ismâ'îl al-Danaf, le cadi a nommé la femme susmentionnée, selon au acte sultanien (barâ'a sultâniyya), au poste de mutawallî du waqf de son grand-père à condition qu'elle respecte les clauses du fondateur et qu'elle mette ses compétences au service du waqf 78.

Les registres des cadis de Jérusalem nous permettent très fréquemment de répertorier les nominations des mutawallîs à Jérusalem pour la période étudiée. Les clauses de la waqfiyya précisent le nom de la personne qui va occuper le poste de mutawallî et celui qui a le droit de nommer le mutawallî. Par exemple, nous avons pu constater, à l'examen des actes de fondation de waqfs musulmans, que le gérant de la mosquée al-Aqsâ avait le droit d'être nommé mutawallî si le waqf revenait à la mosquée al-Aqsâ 79. Nous avons aussi noté que lorsque le waqf revenait aux pauvres, c'est le juge de Jérusalem qui désignait le mutawallî, même pour les waqfs chrétiens. Ainsi, la gestion des waqfs arméniens du monastère Mâr Ya'qûb à Jérusalem était confiée au Patriarche de Jérusalem mais, si le droit de gestion du waqf était attribué à un représentant des pauvres arméniens, c'est aussi le juge de Jérusalem qui le désignait 80.

Nous avons également pu constater que la gestion de la plupart des waqfs khayrî établis de 1858 à 1917, a été confiée par leurs fondateurs directement au hâkhâm (rabbin), représentant de la communauté juive de Jérusalem (al-milla al-mûsawiyya) 81.

Fonctions du mutawallî du waqf

Après avoir obtenu son mandat, le mutawallî devait prendre soin du waqf et en obtenir la meilleure rentabilité 82. Les fonctions du mutawallî du waqf étaient les suivantes :

le mutawallî était responsable de la préservation de toutes les possessions du waqf et devait empêcher leur confiscation. Il devait également prévenir toutes agressions à l'encontre des biens waqfs et ce, par tous moyens légaux 83.

Il était responsable de tous les travaux nécessaires à la bonne marche du waqf tels que la construction de bâtiments, leur restauration et toutes transactions susceptibles d'améliorer l'état du waqf 84.

Il était responsable de la mise en location des biens-fonds du waqf 85.

Il était responsable de la collecte des revenus du waqf, des loyers et du fruit des récoltes des terres agricoles le cas échéant 86.

Il était responsable de la distribution des revenus du waqf : il devait payer régulièrement les dépenses diverses et veiller aussi au paiement régulier des allocations des ayants droit et des nécessiteux 87.

Il était responsable de la distribution des recettes du waqf à ses bénéficiaires dans le respect des conditions stipulées par le fondateur 88.

Il était responsable de la présentation du bilan des revenus du waqf et des dépenses contractées par le juge, annuellement ou chaque fois qu'il lui était demandé de rendre des comptes 89.

Les jurisconsultes ont imposé plusieurs interdictions au mutawallî du waqf :

Il lui était interdit de louer le bien-fonds pour son propre compte, que ce soit une habitation ou une exploitation, sauf autorisation légale 90.

Il lui était interdit d'incorporer la récolte d'une année à celle de l'année suivante si le fondateur ne l'avait pas stipulé dans les conditions 91.

Il lui était interdit d'hypothéquer le bien-fonds du waqf pour emprunter en son nom ou au nom des bénéficiaires ou de vendre une partie des bâtiments du waqf ou les vestiges d'un construction démolie, sauf autorisation légale 92.

Il lui était interdit de couper les arbres du waqf ou de les déraciner.

Il lui était interdit de dépenser le produit des récoltes du waqf au profit d'un autre waqf 93.

Il lui était interdit d'encourir des dettes qui risqueraient de nuire à la bonne santé du waqf sauf autorisation légale et seulement en cas de nécessité absolue et au profit du waqf 94.

Il lui était interdit de geler les droits des bénéficiaires ou de retarder le paiement de leurs allocations ordinaires ou d'omettre de payer les salaires des employés s'ils s'acquittaient convenablement de leurs tâches.

Il lui était interdit de prétendre être le propriétaire d'un des biens-fonds du waqf 95.

Il lui était interdit de confier les revenus du waqf à des mains malhonnêtes, sous peine d'en être considéré comme garant et d'en supporter lui-même les conséquences 96.

Il lui était interdit de restaurer lui-même le waqf contre rémunération ou d'ajouter des bâtiments supplémentaires, sauf si le fondateur l'avait stipulé dans ses conditions ou si les bénéficiaires l'y autorisaient 97.

Les conditions stipulées par le fondateur ayant valeur de texte de loi pour les Hanéfites, ils exigeaient que l'on en tienne compte pour les locations et autres affaires courantes. Il était interdit au mutawallî d'augmenter les

loyers. Cette décision appartenait au juge qui avait procuration pour le pauvre, l'absent ou le défunt 98.

Contrôle de la gestion du mutawallî

À propos du contrôle de la gestion des mutawallîs, les registres des cadis de Jérusalem nous révèlent que les mutawallîs présentaient parfois spontanément au juge, sans y être invités ou obligés, un relevé de comptes détaillé comprenant tous les revenus et dépenses touchant à leurs waqfs. Par exemple, au milieu du mois de Safar 1282/1865, al-Hâjj Sâlih Izhimân, mutawallî du waqf de son grand-père Khâlîl al-Harîrî à Jérusalem, s'est rendu sans invitation au tribunal de Jérusalem. Il a présenté un relevé de comptes détaillé comprenant tous les revenus et dépenses du waqf pour l'année en cours, et ce, en présence de Yûsuf Sâdiq, architecte (mi'mârbâshı) du waqf, et de la majorité des bénéficiaires du waqf 99.

Toutefois le responsable n'avait pas à rendre de compte de manière ponctuelle ni au terme d'une échéance annuelle. Si l'un des bénéficiaires venait à émettre des critiques à propos de la gestion du waqf et manifestait son désir d'obtenir des comptes, le mutawallî n'était pas systématiquement obligé de les lui fournir sauf dans certaines circonstances 100. En effet, si le mutawallî était soupçonné de malversation par le juge ou les bénéficiaires, il devait comparaître au tribunal et présenter un relevé de comptes détaillé indiquant tous les revenus et dépenses 101.

Dans les registres des cadis se trouvent des documents connus sous le nom de muhâsaba shar'iyya. Dans ces documents, les mutawallîs décrivaient en détail pour chaque waqf les biens possédés et les revenus qu'ils généraient, les noms et les droits des bénéficiaires et toutes les dépenses du waqf. Ils vérifiaient chaque entrée comptable de revenu et de dépense consignée dans le daftar et y joignaient les reçus et autres justificatifs (contrats de location y compris) 102.

Le juge responsable de la supervision du mutawallî n'intervenait dans la gestion du waqf qu'en cas de plainte pour préjudice à l'égard du waqf ou pour négligence.

Révocation du mutawallî du waqf

Les divers jurisconsultes étaient presque tous d'accord sur les méthodes de révocation des responsables.

Pour les Hanéfites, le fondateur pouvait révoquer définitivement le mutawallî, nécessité faisant loi. Si le fondateur n'avait pas nommé de

mutawallî, le juge en désignait un que le fondateur ne pouvait pas révoquer 103.

Le mutawallî, même s'il était lui-même le fondateur, était obligatoirement révoqué par le juge s'il se révélait malhonnête, incompétent, de mœurs légères, alcoolique ou s'il dilapidait la fortune du waqf. Et ce, même si le fondateur avait inclus une clause de non-révocation du responsable 104. En revanche, il n'était pas permis au juge de révoquer un mutawallî honnête et compétent 105.

Enfin, le mutawallî avait la possibilité de se révoquer lui-même en informant le juge de son intention de démissionner. Le juge devait alors lui désigner un remplaçant.

Ainsi le mutawallî pouvait être démis de ses fonctions sur sa propre décision, sur décision du fondateur qui l'avait nommé à l'origine, ou sur décision du juge 106.

IV- Modes d'exploitation des biens immobiliers du waqf

Il existait plusieurs modes d'exploitation des biens en waqf selon qu'il s'agissait de terres agricoles ou d'immeubles. Le but était de générer des revenus pour les institutions des waqfs. L'étude et l'analyse des documents des registres des cadis de Jérusalem qui couvrent la période de notre étude et des documents d'archives du Ministère des Waqfs de jérusalem nous dévoilent un certain nombre de procédés.

Location des biens waqfs

Il existait trois formules de location pour les biens waqfs.

Location simple (ijâra wâhida)

Par une location simple (ijâra 'âdiyya), ou location légale (ijâra sahîha), ou location unique (ijâra wâhida) ou location connue (ijâra ma'rûfa) 107, le mutawallî louait les biens immobiliers pour une durée de trois ans maximum pour un montant déterminé, mensuel ou annuel 108.

L'examen des contrats de transaction de waqfs à Jérusalem 109nous a permis de constater que le fondateur autorisait les mutawallîs à utiliser plusieurs méthodes pour faire fructifier les biens du waqf. Si le fondateur déterminait la durée de la location des terres agricoles, elle devait être respectée. Si rien n'était précisé, le contrat était établi pour une durée de trois ans. Pour les biens immobiliers, la durée du bail était d'une année, sauf si le juge décidait qu'une durée plus longue serait profitable au waqf 110.

Pour aller au-delà de la limite maximale de trois années de location, il fallait l'accord préalable du juge qui étudiait chaque cas. Mais tous les juges n'étaient pas complaisants car certains considéraient qu'au delà des trois années autorisées, les intérêts personnels risquaient de passer avant les intérêts du waqf. En effet, de renouvellement en renouvellement, la location pouvait ainsi durer trente ans, ce qui portait gravement préjudice au waqf, surtout si les besoins d'exploitation du waqf n'étaient pas spécifiés 111. Toutefois, l'analyse des documents nous permet de constater que la durée des contrats dépassait souvent trois ans et que les loyers légitimes étaient fixés par le marché, ce qui évitait tout préjudice aux bénéficiaires des waqfs 112.

Lorsqu'un contrat en bonne et due forme était passé entre le mutawallî et le locataire, ce dernier ne pouvait pas résilier le contrat car cela aurait porté préjudice au waqf, même en cas de réévaluation ou hausse du prix du loyer par le mutawallî. Par contre, lors du renouvellement d'un bail, le montant du loyer était majoré 113.

Il semble évident que, comme l'a souligné Ibn 'Âbidîn, l'acceptation par le locataire de l'augmentation du loyer valait renouvellement du bail. Le premier locataire était prioritaire à condition, bien entendu, qu'il accepte la majoration 114.

Location à long terme (ijâra tawîla)

La location à long terme, ijâra tawîla, accordait au locataire, par contrat, la jouissance des terres ou des biens immobiliers du waqf sans restriction dans le temps, moyennant le versement d'un loyer annuel. Le droit du locataire était un droit réel 115, c'est-à-dire que lorsqu'il louait des biens immobiliers pour une longue durée, il avait le droit de construire toutes sortes d'immeubles et d'effectuer des plantations sur les terres du biens-fonds appartenant au waqf.

S'il était possible de prouver la nécessité absolue de louer des immeubles et des terres pendant une longue durée, le juge devait être saisi et fixer la durée de la période de location 116. Par exemple, si on manquait de ressources pour une maison appartenant à un waqf et qu'aucune autre source de revenus n'était envisageable et si quelqu'un se proposait pour louer la maison pour une durée permettant au waqf de se renflouer, le juge pouvait être saisi pour autoriser la location de longue durée du bien-fonds 117.

Selon al-Zuhaylî 118, les jurisconsultes considéraient la location à long terme comme inacceptable pour le waqf, même sur présentation d'actes

légaux. Les contrats ne pouvaient être établis que pour une durée maximum d'une année, pour éviter le problème de mainmise sur le waqf qui pourrait résulter d'une location de longue durée. Mais en cas de nécessité, on pouvait tout de même y recourir pour sauvegarder les biens-fonds du waqf 119.

La rentabilité du waqf étant indispensable, certains jurisconsultes ont autorisé la location de longue durée des biens-fonds, lorsqu'il n'existait aucun autre moyen de rendre le waqf productif. Le tarif du loyer établi pour le waqf servait de référence (al-mithl) 120.

Waqf mis en double location (ijâratayn)

Une autre méthode de préservation et de rentabilisation des biens-fonds des waqfs était la double location. Il est indispensable de retracer le parcours historique de ce type de contrat dans la jurisprudence musulmane pour comprendre tant son mode de fonctionnement et les raisons de son application que ses circonstances et sa nature.

Au départ, les biens-fonds du waqf étaient mis en location simple par les mutawallîs qui utilisaient l'argent du loyer pour les divers besoins du waqf. Mais suite à plusieurs incendies qui ont détruit ou ravagé au XVIII[e] siècle 121, à Istanbul et dans quelques grandes provinces d'Anatolie, la plupart des biens waqfs importants et ce, à plusieurs reprises, les revenus des loyers et des récoltes ont été insuffisants et les caisses des waqfs trop vides pour assurer la reconstruction et l'entretien des waqfs. L'Empire a donc imaginé la double location comme solution à ce problème 122.

La double location consistait en un contrat de location perpétuelle des biens-fonds déficitaires pour une somme d'argent versée à l'avance et pratiquement égale au prix d'achat, que l'on utilisait pour remettre les biens en état et les rendre productifs. Outre cette première somme, le locataire devait payer un deuxième loyer chaque année 123.

La double location s'appliquait généralement aux magasins et aux maisons ainsi qu'aux terres agricoles des waqfs. C'était une « location à l'avance » assortie d'une « location prorogeable », renouvelable chaque mois ou chaque année, sans que soit définie la durée du bail ou sa limite. Le locataire avait un droit d'exploitation mais la terre nue (raqaba) demeurait la propriété du waqf qui pouvait, en principe, la récupérer à tout moment 124. Le locataire avait le droit de construire toutes sortes d'immeubles et d'exploiter les terres appartenant au waqf 125. Les biens-fonds placés en double location étaient généralement des biens devenus inexploitables, pour cause de dégradation ou de démolition due à un tremblement de terre, un incendie ou une inondation ou simplement à leur vétusté. Ils ne généraient

donc pas assez, ou plus du tout, de revenus pour assurer leur maintenance ou leur remise en état. Le mutawallî du waqf n'ayant pas la possibilité de les mettre en location simple pour financer la rénovation des biens-fonds devait alors en référer au juge et lui exposer la situation 126.

Le juge - après avoir procédé aux expertises nécessaires par des professionnels et des hommes de confiance - autorisait alors le mutawallî du waqf à établir un bail de double location. Pour cela il fallait, bien entendu, trouver une personne désireuse de louer le bien qui devenait alors, en pratique, sa propriété (milk), transférable à ses héritiers, avec tous les droits d'usufruit s'y rapportant, moyennant le versement anticipé d'un loyer au mutawallî du waqf, lequel loyer devait être d'un montant équivalent à la valeur du lieu loué. Le mutawallî du waqf utilisait alors l'argent du loyer pour reconstruire ou restaurer les biens-fonds avant de les céder au locataire pour qu'il y réside et l'exploite, à condition qu'il s'engage, à la remise des clefs, à payer chaque année un loyer au mutawallî du waqf. La location était donc effectuée en deux volets, d'où le nom de « double location 127 ». Mais le waqf conservait la nue-propriété.

Nous n'avons pas trouvé beaucoup de contrats de location sous forme d'ijâratayn à Jérusalem pour la période de notre étude.

Hikr ou istihkâr

C'est un contrat de location destiné à sauvegarder un waqf dégradé en le confiant à un locataire qui s'engage à verser un loyer assez conséquent pour le bâtir ou le planter 128. Le hikr ne prenait effet qu'avec l'autorisation du mutawallî du waqf et n'était pas limité dans le temps 129.

L'établissement d'un hikr était autorisé pour les terres appartenant à un waqf si sa récolte diminuait, portant préjudice aux bénéficiaires 130.

Le mustahkir (locataire sous contrat de hikr) 131avait le droit d'occuper les immeubles et d'exploiter les terres à sa guise en tant que propriétaire de plein droit, à condition qu'il s'acquitte du loyer convenu et que les biens soient entretenus. On ne pouvait pas l'obliger à démolir ses bâtiments ni à arracher ses plantations tant qu'il payait le loyer convenu pour le bien sous contrat de hikr. Le mutawallî du waqf n'avait pas le droit de l'expulser tant que les bâtisses et les plantations étaient saines et que les loyers étaient payés 132.

Lorsque le contrat de hikr arrivait à échéance, la nue-propriété pouvait être restituée au waqf en cas de détérioration des bâtiments construits par le locataire ou s'il n'existait plus aucune trace de bâti sur les terres du waqf. De

la même façon, un contrat de hikr ne pouvait être renouvelé si le locataire avait laissé mourir les arbres plantés sur le sol du waqf ; dans ce cas, il était expulsé par les autorités, conformément à la loi 133.

Le hikr était différent de la double location en ce que son locataire pouvait le léguer, le vendre ou l'établir en waqf puisqu'il était propriétaire de tous les immeubles et arbres répertoriés dans le contrat. Par contre, dans le cadre d'un contrat de double location, c'est le waqf qui restait propriétaire des biens immobiliers et agricoles 134.

Le mutawallî n'avait le droit d'établir un contrat de hikr qu'avec l'autorisation du juge auquel il devait présenter des justificatifs pour appuyer les raisons de sa demande et démontrer que la location par contrat de hikr serait profitable au waqf en question.

Un certain nombre de formalités devaient être remplies pour obtenir l'accord du juge à l'établissement d'un contrat de hikr. Pour mieux comprendre ces mesures qui étaient pratiques courantes à Jérusalem, nous citerons un exemple qui illustre ces dispositions.

Le 21 Rajab 1276/1860, les mutawallîs du waqf al-Shaykh Ma'tûq al-Qutb, Sayyid Bakr et 'Alî, ainsi que les fils de leur oncle al-Hâjj 'Abd al-Rahîm Afandî et Sayyid 'Abd al-Mu'tî, ont comparu devant le tribunal religieux de Jérusalem. Ils ont déclaré que l'ensemble de la dâr se trouvant à Jérusalem et appartenant au waqf du shaykh Ma'tûq al-Qutb, sise près de la Porte al-Silsila au-dessus du quartier des Maghrébins, était en ruine depuis une trentaine d'années et qu'elle ne générait plus de rentes. Son état insalubre représentait un danger pour les voisins et les piétons circulant dans la rue. Personne ne voulait l'occuper et les mutawallîs du waqf n'avaient pas les fonds nécessaires pour la restaurer.

Plusieurs plaintes avaient été déposées par des riverains pour préjudice causé par la dâr. Les mutawallîs du waqf ont déclaré pour leur part que l'expertise de cette dâr avait été effectuée par une commission (lajna) composée du mutasarrif de Jérusalem et des membres de Majlis al-mahkama (Conseil du tribunal), ainsi que du directeur des waqfs. La commission avait certifié que la maison était en ruine, qu'elle devait être détruite et qu'elle portait effectivement préjudice aux habitants des alentours.

Après que ces faits ont été établis, les mutawallîs du waqf ont demandé au juge d'annuler l'ordre de démolition de la maison et d'autoriser l'établissement d'un hikr au bénéfice du Sayyid Nu'mân Afandî b. al-Shaykh Râghib Afandî al-Khâlidî, présent au tribunal. Le juge a autorisé le contrat

de hikr contre un loyer annuel de 15 qirshs asadî versé au waqf et il a inscrit le contrat au registre et fixé sa redevance.

Le mustahkir, le Sayyid Nu‘mân Afandî, a donc versé une somme de 6 000 qirshs asadî au mutawallî du waqf pour reconstruire la maison. Après quoi, et quel que soit le montant réel des frais de reconstruction, il deviendrait propriétaire de la maison et en aurait la jouissance, à condition toutefois de verser le hikr annuel mentionné plus haut de 15 qirshs asadî 135.

L’examen d’une dizaine de contrats dehikrs inscrits dans les registres des cadis de Jérusalem durant la période de notre étude 136nous a permis de constater que la procédure, dans tous les cas de contrats hikr, est identique à celle de l’exemple cité. Les mutawallîs des waqfs se sont montrés favorables au principe du hikr et l’ont autorisé pour l’avantage qu’il représentait, mais sont restés très stricts sur le fait que le contrat ne pouvait être établi que dans l’intérêt du waqf, preuve ayant été faite que le waqf n’avait plus d’argent dans ses caisses pour la restauration du bien-fonds.

Khulû

On peut définir le khulû comme un contrat de location établi pour un bien de waqf délabré dans le but d’obtenir les fonds nécessaires à sa restauration. Le locataire d’un bien sous contrat de khulû était appelé sâhib al-khulû ; pour obtenir la jouissance du bien-fonds, le locataire devait s’acquitter, d’une part, d’une somme d’argent appelée khulû shar‘î mursad 137(compte bloqué) destinée à financer la restauration du bien et, d’autre part, d’un loyer annuel versé au mutawallî du waqf 138.

Du moment qu’il payait régulièrement son loyer annuel au waqf, le détenteur du khulû (sâhib al-khulû) avait le droit de disposer du bien-fonds à sa guise, le mutawallî n’avait pas le droit de louer ce bien-fonds à une autre personne ni d’expulser le détenteur du khulû, sauf s’il lui remboursait le khulû shar‘î mursad versé initialement. De son côté, le détenteur du khulû avait le droit de quitter les lieux et de les céder à un tiers, sous réserve de l’autorisation du mutawallî du waqf et du cadi 139.

Le khulû shar‘î mursad était donc une dette contractée par le waqf, payée des deniers du locataire avec l’accord du mutawallî du waqf et l’autorisation du cadi, en vue de l’exploitation des biens en waqf. Le possesseur de ce khulû shar‘î mursad pouvait tirer profit des biens waqf sur lesquels il avait priorité. Pour bien illustrer la mise en pratique du khulû, nous avons choisi un exemple extrait des registres du tribunal de Jérusalem.

Le 23 Dhû al-Qaʻda 1276/1860, Sayyid Khalîl Afandî a comparu au majlis du tribunal de Jérusalem en qualité de mutawallî du waqf de son grand-père Muʻîn Bey ʻAfîfî aux fins de demander au cadi l'autorisation de louer une dâr à Sayyid Mûsâ Afandî b. Mûsâ Afandî al-Qudwa par contrat de khulû. Le mutawallî a déclaré que cette dâr en ruine comprenait 3 bayts, un réservoir d'eau (sahrîj) et une cour et qu'elle devait être entièrement démolie pour être reconstruite. Le mutawallî a établi la preuve que le waqf n'avait pas les revenus nécessaires au financement de l'opération. Le cadi a délégué une commission (lajna) pour apprécier l'état de la dâr. Suite à sa visite des lieux, la commission a confirmé la déclaration du mutawallî. Le cadi a autorisé le locataire Sayyid Mûsâ Afandî b. Mûsâ Afandî al-Qudwa à démolir et à reconstruire la dâr. La somme investie par le locataire dans la rénovation est appelée khulû sharʻî mursad raqabatahu ʻalâ al-dâr. De plus, il a été décidé que Sayyid Mûsâ Afandî b. Mûsâ Afandî al-Qudwa devrait s'engager à payer un loyer annuel de 100 qirshs asadî au mutawallî du waqf, pour la dâr.

Au mois de Muharram 1282/1865, la reconstruction étant terminée, le mutawallî et le détenteur du khulû (Sayyid Mûsâ Afandî b. Mûsâ Afandî al-Qudwa) se sont présentés au majlis du cadi de Jérusalem pour déclarer l'achèvement des travaux et indiquer leur calcul de la somme dépensée dans l'opération. Le cadi a, de son côté, délégué une commission pour faire une expertise. Cette commission était composée d'al-Hâjj Muhammad Salîm Afandî al-Khâlidî, de son frère Sayyid Badir Afandî, Sayyid Rabâh Afandî al-Husaynî, Sayyid al-Shaykh ʻUmar Afandî al-Daqqâq et des architectes (miʻmârbâshıs) Sayyid al-Hâjj Mustafâ Afandî al-Nashshâshîbî et Sayyid Yûsuf Âghâ Sâdiq al-Nimrî. Ces deux derniers avaient d'ailleurs participé à la première commission. Suite à leur visite, le coût de la reconstruction de la dâr a été évalué à 24 000 qirshs asadî ; le cadi de Jérusalem a ratifié le contrat du khulû et fixé le khulû sharʻî mursad raqabatahu ʻalâ al-dâr à 24 000 qirshs asadî au crédit du détenteur du khulû. En outre, le cadi a demandé au détenteur du khulû de payer un loyer annuel de 100 qirshs au mutawallî du waqf 140.

Il arrivait que le sâhib al-khulû se fasse remplacer par un nouveau détenteur du khulû contre remboursement de la somme qu'il avait investie dans la reconstruction (khulû sharʻî mursad) ; cette transmission de dette à un tiers (que l'on appelait deuxième détenteur du khulû) se faisait avec l'autorisation du mutawallî du waqf et du cadi. Le deuxième détenteur du khulû devenait alors le nouveau créancier du waqf 141.

Le détenteur du khulû (le premier ou le deuxième) était donc responsable du bâtiment du waqf et les dépenses qu'il avait encourues pour sa préservation étant considérées comme un bienfait, le mutawallî du waqf ne

pouvait pas l'expulser. Le détenteur du khulû avait le droit de vendre le khulû shar'î mursad ou de mettre ce khulû shar'î mursad en waqf 142, c'est-à-dire, qu'il avait, en toute logique, le droit de vendre ou de mettre en waqf le droit d'usage perpétuel (milk al-manfa'a) qu'il avait acquis, la permanence de la propriété étant une condition essentielle pour fonder un waqf. Le khulû conférait au détenteur du khulû, contre le versement du loyer au waqf, le droit de renouveler son contrat de khulû indéfiniment 143.

L'exemple qui suit illustre les normes juridiques de constitution d'un khulû shar'î mursad, en waqf :

Au début du mois de Muharram 1281/1864, la fondatrice Salmâ, fille de 'Abd al-Salâm Afandî al-Nashshâshîbî a mis en waqf le khulû shar'î mursad des biens hérités du waqf de son père. Ses biens comprenaient :

un ensemble de 6 qîrâts (khulû al-shar'î al-mursad raqabatahu 'alâ al-dâr) de la dâr sise dans la Mahallat al-Shawwâbîn à Jérusalem qui comprenait trois tabaqâs (étages), des bayts, des cuisines et des terrasses ;

un ensemble de 6 qîrâts de khulû al-shar'î al-mursad de la dâr sise dans la Khatt Mirzaban à l'intérieur du hûsh, connue sous le nom d'al-Qandûs à Jérusalem composée detabaqas, de bayts, de cuisines, de terrasses et d'une citerne ;

un ensemble de 6 qîrâts de khulû al-shar'î al-mursad de 3 dukkâns sis près de la porte de la Mahallat al-Yahûd ;

un ensemble de 6 qîrâts de khulû al-shar'î al-mursad de la dâr sise dans la Mahallat Bâb al-'Âmûd à l'intérieur du Hûsh al-Manâra al-Hamrâ' comprenant des tabaqas, une terrasse et 2 sahrîjs d'eaux ;

un ensemble de 3 qîrâts de khulû al-shar'î al-mursad de la dâr sise dans la Mahallat al-Yahûd. Cette dâr est composée d'un suflî et d'un 'ulwî, le suflî comprenant 3 bayts, une terrasse, un sahrîj d'eau et une cuisine ; le 'ulwî comprenant 3 tabaqas, une bayt et 2 terrasses 144.

Pour illustrer les applications pratiques des normes juridiques de vente du khulû shar'î mursad, nous proposons l'exemple suivant :

Le 20 Rabî' II 1237/1822, Sayyida Sâliha b. 'Abd al-Qâdir Abû Misk a loué au mutawallî des waqfs Haram al-Sharîf par contrat de khulû une dâr connue sous le nom de Dâr al-Hâjj Mustafâ pour la somme de 2 175 qirshs asadî. Cette dâr comprenait 5 bayts, 2 bi'r mâ' (citernes) et une hâkûra (potager). La somme versée a été utilisée pour la restauration de la dâr et reconnue comme khulû shar'î mursad. Vingt ans plus tard, plus précisément

au mois de Jumâdâ II 1257/1841, Sayyida Sâliha a vendu son droit - khulû sharʿî mursad - sur la dâr à Sayyida Mudallala b. Sâlih Nâsir al-ʿÎsâwî pour la somme de 2 200 qirshs asadî 145. Cette somme était pratiquement la même que celle que Sâliha avait payé initialement, sans tenir compte des frais de rénovation.

Ibdâl et Istibdâl

L'ibdâl (échange) était une vente de bien-fonds de waqf en vue de l'achat d'un autre bien-fonds. L'istibdâl 146(substitution) était un achat de biens avec l'argent de l'échange (ibdâl) avec l'obligation de les transformer en biens waqf. Il s'agissait donc de vendre un bien-fonds contre des espèces et d'en racheter un autre en échange 147. Cette opération n'était possible qu'avec l'autorisation du cadi, à condition que les deux biens soient de valeurs égales. Le bien acquis au cours de l'échange devenait alors un bien waqf 148.

Les modes de substitution - istibdâl

L'istibdâl était effectué selon les modes suivants :

La substitution pouvait consister en une vente partielle des biens d'un waqf pour permettre la remise en état d'autres biens du même waqf. Il pouvait également s'agir de la vente d'un bien waqf pour permettre la remise en état d'un autre waqf auquel il s'associait dans un but de bénéfice mutuel. Enfin, l'istibdâl pouvait prendre la forme d'une vente d'une ou plusieurs parties d'un bien waqf aux fins d'acheter ou de construire de nouveaux bâtiments au profit du waqf 149.

Tous les jurisconsultes n'ont pas eu le même point de vue à propos de la substitution. Les Malékites n'autorisaient pas la vente des biens-fonds appartenant aux waqfs même s'ils tombaient en ruine et n'étaient plus d'aucune utilité. De plus, ils n'autorisaient pas la substitution d'un bien waqf contre un autre, sauf dans des cas reconnus d'intérêt public comme pour l'agrandissement d'une mosquée ou la réfection d'une route publique, et à condition que le bien waqf ne soit plus rentable. Par contre, la substitution des biens des meubles (manqûlât)était autorisée parce que le bien risquait de se détériorer 150.

Les Shaféites, pour leur part, étaient intransigeants sur les questions de substitution, et ce afin de préserver les waqfs et d'éviter de les perdre. La vente d'un bien en waqf n'était autorisée en aucun cas. Ils étaient tout aussi intransigeants à propos des waqfs de biens meubles. Ils autorisaient par

contre les bénéficiaires de waqfs de biens meubles à les exploiter, mais uniquement pour leur propre compte et sans possibilité de les vendre 151.

Les Hanbalites autorisaient la substitution mais seulement dans les cas où le bien en waqf n'était plus rentable tel qu'il avait été conçu. La substitution était permise si elle était susceptible d'améliorer les revenus du waqf. Les Hanbalites ont été les seuls à autoriser la substitution d'une mosquée 152.

Les Hanéfites autorisaient quant à eux la substitution si elle était à l'avantage du waqf 153. Ils acceptaient la substitution sous conditions. Si le bien en waqf était un immeuble autre qu'une mosquée, le juge autorisait sa substitution, mais uniquement en cas de nécessité absolue. Il fallait, par exemple, que le bien ne soit plus du tout rentable pour le waqf et que la vente soit réalisée de manière légale 154, que l'échange se fasse en biens-fonds ou immeubles et non pas en espèces que le mutawallî risquait d'usurper et que le mutawallî n'ait pas la possibilité d'acheter lui-même un bien-fonds. Certains jurisconsultes hanéfites ont permis les substitutions contre espèces mais uniquement sous le contrôle du juge 155.

Quant aux terres cultivées mises en waqf, elles pouvaient être substituées mais seulement sous conditions, la première étant que le fondateur l'ait stipulé 156 ; d'autre part, si un champ avait été usurpé et intentionnellement mal entretenu, voire inondé, le mutawallî pouvait recourir à la substitution pour acheter un autre terrain à la place du premier ; il était alors chargé de percevoir le montant de la vente et d'acheter une autre parcelle 157 ; enfin, le madhhab hanéfite permettait l'échange d'un terrain contre un autre qui produirait une récolte plus importante et serait mieux situé 158.

Les questions de substitution des bien waqfs étaient traitées de manière intransigeante par crainte - selon certains - que la méthode soit utilisée comme moyen de pression sur les waqfs ou pour s'approprier des biens à moindre coût 159. D'après Abû Zahra, le mutawallî « ne pouvait rien substituer dans le waqf même si les pertes étaient considérables » et qu'elles portaient préjudice au waqf ou que les récoltes étaient maigres 160.

Pour bien expliquer les procédures pratiques de substitution et d'établissement des contrats d'istibdâl, nous avons choisi un exemple parmi ceux inscrits aux registres du tribunal de Jérusalem.

Le 18 Rajab 1316/1898 al-Sayyid Sa'îd Afandî b. 'Abd-al-Wahhâb al-Dajjânî, demeurant à la zâwiya al-Nabî Dâwûd à Jérusalem, a assisté au Conseil Légal du tribunal de Jérusalem en qualité de mutawallî du waqf de son grand-père, 'Abd al-Wahhâb b. Salih al-Dajjânî, désigné comme mutawallî par le juge du tribunal précédent en présence de Faḍl Allâh Fransîs,

drogman (mutarjim) et procureur (wakîl) du consul général de France à Jérusalem, Bâwl b. Qustântîn.

Al-Sayyid Sa‘îd a été désigné wakîl des bénéficiaires conformément à un acte de procuration (wakâla) datant du 25 Shawwâl 1315/1898, dans lequel les bénéficiaires ont été désignés conformément à l’acte du fondateur daté de 1239/1824. Les biens du waqf sont les suivants :

un ensemble de 12 qîrâts constituant la totalité de la dâr située dans le Sûq de la Mahalla Bâb al-‘Âmûd à Jérusalem (intra-muros). La dâr contient deux chambres (bayts) à l’ouest, deux chambres à l’est, trois chambres au sud, une cour, une citerne et un pressoir commun. La dâr est délimitée par la Dâr al-Maddâh au sud, la rue principale à l’est, une ruelle fermée au nord et la Dâr al-Qundaljî à l’ouest ;

la totalité de la maison connue sous le nom de Dâr al-Hukûma dans le quartier susmentionné. Elle contient deux chambres à l’est, deux chambres au nord, deux chambres au sud ; elle a quatre étages et une citerne. La dâr est délimitée par la ruelle susmentionnée au sud, la rue principale à l’est et au nord-ouest par une ruelle fermée ;

un ensemble de 12 qîrâts d’une superficie globale de 850 dhirâ‘s carrés sur une parcelle de terrain près de la zâwiya du Nabî Dâwûd à Jérusalem (extra-muros). Cette parcelle est délimitée par la nouvelle rue au sud, l’ancienne rue à l’est et au nord-ouest par les deux routes menant au cimetière des Américains.

Le mutawallî a démontré que les immeubles étaient en ruines (les deux dârs) et qu’il était nécessaire de les reconstruire, mais preuve a été faite que les revenus du waqf étaient insuffisants pour financer cette opération. Pour ces raisons, le mutawallî a demandé à échanger une partie des biens-fonds du waqf, incluant la portion de terrain mentionnée, pour une somme d’argent égale à deux mille lîras françaises avec l’empereur français Napoléon III, par l’intermédiaire de son représentant. Le but de cette opération est, d’une part, de financer la reconstruction des deux dârs et, d’autre part, d’acheter une dâr au profit du waqf avec le solde.

Le cadi a délégué une commission (lajna) pour expertiser les lieux. La commission était composée de Muhammad Khûrshîd Afandî, deuxième kâtib du tribunal de Jérusalem et membre du Majlis al-shar‘î (Conseil légal), du maire (ra’îs al-baladiyya) et des architectes en chef (mi‘mâr bâshı) 161Hamza al-Dâwûdî, Mûsâ b. Ibrâhim Bey, Mahmûd al-Nimrî et Mahmûd al-Sha‘bânî ainsi que d’un groupe d’experts (ahl al-khibra). La commission a confirmé la déclaration du mutawallî, estimant la

reconstruction de la première dâr à 60 lîras et de la deuxième à environ 1 040 lîras. L'échange étant satisfaisant, le cadi a autorisé l'opération à condition que le mutawallî constitue le bien en waqf et achète un bien immobilier. Le cadi a également déclaré que le terrain échangé devenait propriété privée de la France 162.

Muqâta'a 163

La muqâta'a est un type de contrat par lequel on cédait, pour un loyer annuel et déterminé à l'avance, la gestion d'une terre en waqf sur laquelle le détenteur pouvait construire des bâtiments et même planter des arbres dont il gardait la propriété 164. La muqâta'a ou location à long terme (Yakan la qualifie de hikr) était en effet un loyer annuel versé au waqf moyennant l'installation d'immeubles et la plantation d'arbres sur les terres appartenant au waqf. C'était une méthode comparable à l'affermage (zamîn). Les constructions et les arbres plantés sur les terres du waqf entraient dans deux catégories :

Ils étaient la propriété du locataire et, dans ce cas, ce dernier versait directement la muqâta'a au waqf 165.

Ils étaient constitués en waqf. Un locataire sous contrat de muqâta'a, après avoir construit des bâtiments et planté des arbres sur les terres du waqf pouvait décider d'établir ses propres biens - bâtiments et plantations - en waqf, et de lui désigner un bénéficiaire. Ce deuxième waqf était parfaitement légal. Dans ce cas, le second waqf (bâtiments et plantations mises en waqf) versait un loyer au premier waqf (propriétaire du sol) 166.

L'étude de dizaines de documents provenant du Ministère des waqfs et du sijill al-kanasî al-'uthmânî (869-1922), nous a permis de constater que la muqâta'a diffère des autres contrats de location tels que le khulû, le hikr ou la ijâra tawîla sur deux points : les actes de muqâta'a concernaient uniquement les institutions charitables et religieuses non musulmanes de communautés religieuses diverses et d'institutions publiques étrangères. Il n'était jamais permis d'établir un acte de muqâta'a avec des personnes physiques qui avaient de toutes façons la possibilité d'utiliser les autres types de contrat de location tels le hikr, la location à long terme, etc., qu'ils soient musulmans ou non musulmans. Ce point est évoqué par 'Abd Allâh, vizir (ministre) des waqfs humâyûn, dans une lettre adressée au muhâsib des waqfs à Jérusalem, en date du 12 Dhû al-Qa'da 1314 /2 février 1313 Mâlî/1897 167. L'autre point de divergence, également évoqué par le vizir des waqfs humâyûn dans la même lettre, est que l'accord du mutawallî des waqfs et l'approbation du juge n'étaient pas suffisants pour valider un

contrat de muqâta‘a. Il fallait impérativement le consentement du sultan lui-même et un firmân de sa part pour valider le contrat.

Les mêmes documents nous révèlent que la plupart des institutions religieuses et caritatives des communautés non musulmanes étaient édifiées sur des terres appartenant aux waqfs musulmans de Jérusalem par contrat de muqâta‘a. Citons trois exemples :

L'ambassade de France à Constantinople a demandé à la Sublime Porte l'autorisation de construire une église sur un terrain situé à Bethléem. Ce terrain appartenait au waqf de la Khâssikî Sultân et était loué au Patriarcat latin de Bethléem par un contrat de hikr. Le firmân du sultan déclare qu'en l'absence d'un lieu disponible offrant la possibilité d'un istibdâl - la totalité de la ville de Bethléem étant un waqf - le contrat de hikr doit être transformé en contrat de muqâta‘a contre un loyer annuel de 25 qirshs. Après examen de la proposition par le Conseil consultatif de l'État (majlis shûrâ al-dawla), nous avons rendu notre décision et autorisé la construction de l'église. Fait le 12 Jumâdâ I 1303/16 février 1886 168.

L'ambassade de France à Constantinople a demandé à la Sublime Porte l'autorisation de construire un hôpital sur un terrain de 17 dûnums situé à Bethléem. Ce terrain appartenait au waqf de la Khâssikî Sultân et était loué aux Sœurs de la Charité de Bethléem par contrat de hikr. Suite à la modification du contrat de hikr en contrat de muqâta‘a et à l'examen de la proposition par le Conseil consultatif de l'État, la Sublime Porte a rendu sa décision le 18 Rajab 1309 /17 février 1892, et autorisé la construction de hôpital 169.

L'ambassade de France à Constantinople a demandé à la Sublime Porte l'autorisation de construire une école sur un terrain de 1 419 mètres carrés situé à Bethléem. Ce terrain appartenait au waqf de la Khâssikî Sultân. Suite à l'établissement d'un contrat de muqâta‘a contre un loyer annuel de 450 qirshs et à l'examen de la question par le Conseil consultatif de l'État, la Sublime Porte a rendu sa décision le 29 Rabî‘ 11, 1310/20 novembre 1892, et accordé à l'ambassade l'autorisation de construire l'école 170.

Contrats spécifiques aux biens agricoles

Nous tenons également à mentionner les contrats spécifiques qui s'appliquaient aux biens agricoles, tels que la mughârasa, la musâqâh et la muzâra‘a.

Mughârasa et musâqâh

La mughârasa (plantation) était un contrat qui prévoyait que l'agriculteur plante de nouveaux arbres sur les terres du waqf, tout en précisant la durée de l'usufruit du cultivateur et la part de la récolte revenant au waqf de même que la part réservée au financement de l'irrigation (ou de la personne chargée de l'arrosage des arbres plantés par l'agriculteur) 171.

La musâqâh (irrigation) était l'opération d'arrosage des arbres plantés sur une terre appartenant au waqf. Celui qui s'acquittait convenablement de cette tâche et rendait la terre productive recevait une partie de l'usufruit pour salaire 172.

En revanche, à Damas au XIXe siècle, les contrats de musâqâh prévoyaient qu'« un locataire chargé de l'entretien de plantations irriguées reçoive 99 % de la récolte contre un paiement annuel ou biannuel de la location des biens en waqf qui en recevaient 1 % 173 ».

Muzâra'a

Par un contrat de muzâra'a (affermage), le cultivateur acquérait l'usufruit partiel d'une terre agricole appartenant au waqf, qu'il s'engageait à exploiter et à mettre en valeur, et touchait en contrepartie une portion des revenus annuels générés par l'exploitation, à l'exception des arbres sur lesquels il n'avait aucun droit. Le contrat d'affermage était conclu entre les deux parties - le muzâri' (fermier) et le mutawallî du waqf - et la part des revenus de l'exploitation des terres du waqf que le cultivateur s'engageait à verser au waqf était déterminée par les deux parties. Ils s'obligeaient également à définir exactement la durée de l'affermage 174.

Ce métayage de longue durée restait en vigueur tant que les parts convenues étaient versées 175. Notons également qu'il n'était pas permis au mutawallî du waqf de louer le terrain sans l'accord du fermier 176.

Conclusion

Nous avons pu examiner les principes théoriques du waqf dans le fiqh et donner des exemples concrets sur les pratiques du waqf à Jérusalem. Nous avons constaté qu'il n'y avait aucune différence entre la théorie de la jurisprudence hanéfite du waqf et l'application du fiqh par le cadi hanéfite de Jérusalem à la gestion des waqfs, aux procédures de création de waqfs ou d'établissement de contrats d'exploitation de biens en waqf tels que le khulû, le hikr, l'istibdâl, etc. Les documents étudiés nous ont bien révélé quelques abus qui ont complètement bouleversé la situation d'un certain nombre de waqfs. Ces changements de statut ont été effectués de façon

illégale et contraire aux lois musulmanes concernant le waqf. Nous développerons ce point dans la deuxième partie de notre étude.

Chapitre 3 : les biens waqfs à Jérusalem et la politique ottomane (1858-1917)

Les institutions de waqf ont joué un rôle important dans la vie sociale, économique, culturelle et religieuse à Jérusalem, non seulement parmi les musulmans, mais également dans les sociétés chrétienne et juive. Étant donné l'importance de ces établissements et le rôle qu'ils ont joué à Jérusalem durant plusieurs siècles, nous nous efforcerons dans ce chapitre de définir, d'une part, la nature des différentes institutions waqfs et la place qu'elles tenaient à Jérusalem et, d'autre part, la politique ottomane à l'égard des waqfs, et notamment des waqfs de Jérusalem.

Le premier objectif de ce chapitre sera de déterminer la nature et le nombre de ces institutions, puis de recenser, de manière détaillée, tous les nouveaux biens waqfs fondés à Jérusalem à l'époque qui nous intéresse. Pour ce faire, nous nous appuierons sur plusieurs dizaines de documents que nous avons trouvés grâce à une investigation minutieuse des registres des cadis de Jérusalem sur les nouveaux waqfs musulmans, chrétiens et juifs créés entre 1858 et 1917. Mais face aux complexités de nos recherches dans les registres du tribunal, dues essentiellement au nombre incalculable de documents, nous avons concentré nos efforts sur la transformation des statuts de propriété des biens waqfs.

Nous procéderons ensuite à un inventaire détaillé de tous les biens-fonds appartenant aux waqfs de Jérusalem. Pour réaliser ce projet, nous avons dû diversifier nos sources, et ce, en raison de l'absence de statistiques générales et précises non seulement dans les archives du Ministère des Waqfs, mais aussi dans les études effectuées sur les waqfs à Jérusalem. À notre avis, les chiffres avancés par certains chercheurs sont trop approximatifs ou basés sur des informations insuffisantes et imprécises. Le système administratif ottoman n'était pas assez sophistiqué pour assurer la préservation de tous les registres de biens appartenant aux waqfs ou de documents y afférents, d'où la perte de plusieurs outils indispensables qui y avaient été enregistrés. Malgré les efforts fournis par le Mandat britannique dans le cadre de son programme de recensement des terres à des fins fiscales, le projet n'a pu être mené à bien. Des centaines de villages et de terres agricoles qui appartenaient réellement à des waqfs ont été détournés illégalement et usurpés par l'État au XIXe siècle. Ils n'apparaissent donc ni dans les statistiques ni dans les recherches récentes sur les waqfs. Par ailleurs, un certain nombre de biens waqfs ont disparu ou ont été rayés des registres des waqfs et répertoriés en tant que propriétés privées. Pour toutes ces raisons, les statistiques générales établies sur les biens-fonds des waqfs de

Jérusalem, à l’exception de ceux dont la propriété a été transformée, sont limitées et imprécises.

Nous nous sommes donc efforcés de rassembler les pièces du puzzle, éparpillées çà et là, se rapportant aux biens-fonds des waqfs de Jérusalem afin de reproduire une image qui soit le plus proche possible de la réalité, par l’examen d’un grand nombre de documents. Nous espérons ainsi donner une idée de l’importance des transformations de statuts de propriété des biens waqfs à Jérusalem, par rapport au nombre et à la nature des biens-fonds des waqfs de laville. En observant la nature et l’impact des mutations de propriété des waqfs nous espérons identifier les biens-fonds dont les statuts de propriété étaient les plus exposés aux changements.

En deuxième lieu, nous décrirons la politique ottomane de cette époque à l’égard des waqfs et la répercussion de cette politique sur les biens waqfs de Jérusalem. Pour cela, nous étudierons les lois, les politiques et les procédures utilisées pour les waqfs de Jérusalem. Nous espérons ainsi comprendre les facteurs qui ont provoqué les transformations du patrimoine des waqfs dans la ville de Jérusalem.

I - Les biens waqfs à Jérusalem

Il est question ici de biens waqfs situés à Jérusalem intra-muros pendant la période étudiée (1858-1917). Plusieurs biens waqfs fondés antérieurement ont disparu avant la période qui nous intéresse. Ils ont perdu leur statut de waqf et ont été transformés en propriété privée ou propriété d’État. Nous traiterons l’ensemble de ces biens waqfs.

Il est bon de noter que les waqfs juifs et chrétiens ont aussi contribué à l’infrastructure de Jérusalem et à son développement intellectuel, économique, social, architectural, etc. Au XIXe et au début du XXe siècle, il existait une forte concurrence entre les communautés non musulmanes locales et étrangères qui mettaient en place des associations caritatives et des institutions éducatives, sanitaires et religieuses offrant gracieusement leurs services. Ces institutions n’ont pas été fondées de la même façon que les waqfs musulmans. Nous reviendrons sur ces institutions dans le second chapitre de notre étude.

Waqfs musulmans à Jérusalem

Depuis la conquête musulmane de la Palestine en 636 1, Jérusalem a toujours suscité un grand intérêt de la part des musulmans qui souhaitaient fonder des institutions de waqf dans la ville. C’était avant tout une ville sacrée où le waqf tenait un rôle important au service de la charité et du

rapprochement à Dieu [2], mais le waqf contribuait également au développement de l'infrastructure de la ville et à son évolution économique (sûqs, khâns), humaine et intellectuelle (madrasas, maktabas, zâwiyas, aide aux plus démunis en nourriture et en logement, hébergement des voyageurs, etc. [3])

Si nous suivons l'évolution historique des institutions de waqf fondées à Jérusalem, nous pouvons constater qu'elles ont été établies au fur et à mesure que la société musulmane se structurait. Par exemple, au début de la présence musulmane, nous remarquons que le calife 'Uthmân b. 'Affân s'est penché sur le problème d'alimentation en eau potable à Jérusalem et a établi en waqf, entre 644 et 656, le 'Ayn Silwân au profit de la ville. Ailleurs, Tammîm al-Dârî a constitué 60 % de la région d'Hébron en waqf, lequel est considéré par certains comme le premier véritable waqf dans l'islam [4]. Le bien avait été offert par le prophète Muhammad à Tammîm al-Dârî et à sa famille avant la conquête musulmane de la Palestine. Le waqf était assimilé à une promesse de la part du Prophète à la famille en vue de la conquête de la Palestine. La famille l'a reçu après la conquête mais il n'a été officiellement inscrit au registre qu'en 1096 [5].

Le développement rapide et constant des institutions de waqf à Jérusalem a commencé avec la conquête de la ville par Saladin en 1187. Saladin est en effet à l'origine de la fondation de grandes institutions de waqf dont le but était non seulement d'offrir des services aux habitants de la ville mais aussi d'encourager l'immigration des musulmans, surtout après la diminution de la population à l'époque des Croisades [6]. Ces waqfs étaient créés au profit des institutions éducatives et sanitaires mais aussi des pauvres. Le but était aussi de ré-islamiser la ville après la désertion des musulmans durant les Croisades et la déchéance dont souffraient encore les institutions musulmanes près d'un siècle après les Croisades [7]. Une étude géographique, topographique et urbanistique des sites occupés par les institutions de Saladin nous a convaincus que ces institutions ont en fait servi ou contribué à effacer ou cacher les vestiges des Croisades et à leur donner une apparence architecturale musulmane. Les exemples parlent d'eux-mêmes, tels la Madrasa al-Salâhiyya construite en 1187 sur les ruines de l'église Saint-Anne [8], le Bîmâristân al-Salâhî érigé en 1178 à la place de l'église du Rédempteur [9] et la Khânqâh al-Salâhiyya (qui était à l'origine et jusqu'en 1187, une dâr appartenant au Patriarche) à côté de l'église du Saint-Sépulcre [10].

À l'époque mamelouke [11], les émirs ont appliqué la même stratégie et fondé des institutions de waqf à Jérusalem, et plus particulièrement des institutions éducatives. Ces fondations ont non seulement contribué au

développement du mouvement scientifique et culturel de la ville, mais ont également influencé l'architecture par la construction d'édifices et de marchés qui ont légué à la ville une tradition architecturale importante. Cette évolution s'est accompagnée d'un essor économique qui s'est manifesté par la création de sûqs, de khâns et dehammâms et la mise en waqf d'un certain nombre de villages et d'exploitations agricoles - répartis dans plusieurs régions palestiniennes - lesquels transféraient leurs bénéfices à leurs institutions basées à Jérusalem, autre atout dans le développement économique et commercial de la ville 12.

L'époque mamelouke est considérée comme l'âge d'or des institutions de waqf à Jérusalem en comparaison à d'autres époques 13, et en particulier à l'époque ottomane pendant laquelle la fondation d'institutions était limitée sauf sous le règne de Soliman le Magnifique (1520-1566) 14. Ce sultan a en effet reconstruit le mur de Jérusalem tel qu'on le voit aujourd'hui et alimenté la ville en eau potable en créant de vastes réservoirs d'eau (birkas) et des canaux qui portent son nom 15. Son épouse, Roxelane, a fondé des waqfs importants en Palestine dont la takiyya qui porte son nom, Khâs s ikî Sultân, qui fonctionne encore aujourd'hui même dépouillée de ses richesses et détournée de son rôle initial à des fins étatiques ou personnelles 16.

Abordons maintenant la question du nombre et de la nature des biens waqfs à Jérusalem, qu'ils soient d'ordre caritatif (khayrî) ou familial (dhurrî).

De nouveau se pose le problème d'un manque de statistiques concernant les biens waqfs à Jérusalem et dans toute la Palestine, les statistiques ottomanes basées sur des estimations et des conjectures étant peu fiables. Dumper propose des statistiques sur la proportion des biens waqfs khayrî et dhurrî à Jérusalem basées sur des estimations faites par d'anciens fonctionnaires jordaniens et par la Direction des waqfs de Jérusalem ainsi que sur des interviews, réalisées à Jérusalem en 1986, de six responsables de waqfs familiaux. À partir de ces estimations, Dumper formule l'hypothèse suivante : il est possible d'estimer les biens waqfs dans la vieille ville de Jérusalem à 45 à 50 % de la superficie totale, sans tenir compte de l'emplacement de l'Esplanade des Mosquées (al-Haram al-Sharîf) qui représente 17 % de Jérusalem intra-muros. L'ensemble des biens waqfs atteint donc 67 %, soit environ plus des deux tiers de la ville 17. Ces statistiques ne sont pourtant que des estimations et ne sont pas basées sur des éléments infaillibles. À notre avis, ces chiffres n'incluent pas les institutions de waqf converties en biens privés ou propriétés d'État. Ils ne tiennent pas non plus compte des biens immobiliers et des terres agricoles situés à l'extérieur de Jérusalem mais qui ont été fondés au profit d'institutions de waqf du centre-ville (Jérusalem intra-muros) et qui, de ce

fait, appartiennent aux biens waqfs de Jérusalem. En effet, les biens waqfs situés à l'extérieur de Jérusalem font partie de l'ensemble des waqfs de la ville produisant des revenus à leurs bénéficiaires, et devraient logiquement être comptabilisés avec l'ensemble de ces waqfs alors que leur superficie ne peut pas être incluse dans celle de la vieille ville.

Pour surmonter ces difficultés et aborder les questions de façon méthodique et scientifique, nous nous sommes appuyés sur des données émanant de différentes sources de première main et de publications. Le but était d'élaborer un corpus de biens waqfs à Jérusalem non seulement d'un point de vue statistique, mais aussi de manière quantitative. Ce corpus inclut les catégories suivantes :

Waqfs khayrî

Parmi les biens appartenant aux waqfs khayrî, nous avons examiné ceux qui étaient établis au profit d'édifices religieux, d'établissements publics ou caritatifs ou de l'infrastructure de la ville (canaux d'alimentation d'eau, etc.)

1- Au profit de bâtiments religieux

Certains waqfs khayrî musulmans avaient pour bénéficiaires des institutions à but religieux comme les jâmi'ʿs et les masjids (mosquées), ou les madrasas, ou à but à la fois religieux et social, comme les khânqâhs, les takiyyas, les zâwiyas et les ribâts. Les biens qui les finançaient pouvaient être des terres agricoles, des champs et aussi des bâtiments tels que des magasins, des résidences, des khâns, des hammâms, etc. Nous nous sommes efforcés de recenser les biens immobiliers et agricoles dont les revenus alimentaient les institutions religieuses de Jérusalem.

a- Jâmi'ʿs et masjids

À l'époque ottomane, Jérusalem renfermait plusieurs jâmiʿs et masjids construits à des époques différentes de son histoire. Les bienfaiteurs ont alors décidé de mettre leurs biens en waqf afin de fournir le financement nécessaire à l'entretien de ces jâmiʿs et masjids. Le tableau qui suit en est une illustration.

Tableau N° 1 : Jâmiʿs et masjids à Jérusalem 18

N.	Nom du jâmiʿ ou du masjid	Localisation	État
1	Jâmiʿ Qubbat Mûsâ	à l'intérieur du Haram al-Sharîf - près de Bâb al-Silsila	en activité
2	Jâmiʿ Bâb Hitta	à l'intérieur du Haram al-Sharîf -	en

		près de Bâb Hitta	activité
3	Jâmi' Kursî Sulaymân	à l'intérieur du Haram al-Sharîf-du côté est	en ruine
4	Jâmi' al-Maghâriba	à l'intérieur du Haram al-Sharîf - près de Bâb al-Maghâriba	en activité
5	Jâmi' Bâb al-Ghawânima	à l'intérieur du Haram al-Sharîf - près de Bâb al-Ghawânima	en ruine
6	Jâmi' Dâr al-Imâm	à l'intérieur du Haram al-Sharîf - près de Bâb al-Mujâhidîn	en ruine
7	Jâmi' Khân al-Zayt	SûqKhân al-Zayt	en activité
8	Jâmi' Hârat al-Yahûd al-Kabîr	Quartier juif - côté sud	en activité
9	Jâmi' Hârat al-Yahûd al-Saghîr	Quartier juif - côté nord	en activité
10	Jâmi' Suwayqat 'Allûn	Suwayqat 'Allûn	en activité
11	Jâmi' al-Qal'a	à l'intérieur de la citadelle	en activité
12	Jâmi' al-Khânqâh	du côté nord-est de l'église du Saint-Sépulcre	en activité
13	Jâmi' Qumbar	Près de Bâb al-Hadîd	en activité
14	Jâmi' al-'Umarî	au sud de l'église du Saint-Sépulcre	en activité
15	Jâmi' al-Ya'qûbî	vers la citadelle	en activité
16	Jâmi' Banî Hasan	vers la citadelle	en ruine
17	Jâmi' Hârat al-Arman	près du couvent arménien	en ruine
18	Jâmi' Ṭarîq al-Nabî Dâwûd	dans la rue de Nabî Dâwûd	en ruine
19	Jâmi' Hârat al-Jawâldiyya	en face du couvent al-Ifranj	en ruine
20	Jâmi' al-Shaykh Lûlû	Bâb al-'Âmûd	en activité
21	Jâmi' al-Saghîr	Bâb al-'Âmûd	en ruine
22	Jâmi' al-Burâq	Mahallat al-Maghâriba	en activité
23	Jâmi' Khân al-Sultân	Khân al-Sultân	en activité
24	Jâmi' al-Qarmî	Hârat al-Qarmî	en ruine

25	Jâmi‘ Hârat al-Nas ârâ	dans la rue Bâb Khân al-Zayt	en activité
26	Jâmi‘ al-Bâzâr	Sûq al-Bâzâr	en activité
27	Jâmi‘ al-Zâwiya al-Naqshabandiyya	dans la rue Bâb Hitta	en activité
28	Masjid al-Aqs â	Haram al-Sharîf	en activité
	Masjid al-Sakhra	Haram al-Sharîf	en activité

Le Haram al-Sharîf désigne la mosquée al-Aqs â et Qubbat al-Sakhra (Dôme du Rocher) et les établissements religieux et culturels qui les entourent. Il représente la plus grande fondation religieuse de Jérusalem. Sa superficie est de 260 650m² 19 ce qui représente 17 % de la superficie totale de Jérusalem intra-muros 20. Les biens immobiliers et agricoles qui lui assurent ses revenus sont nombreux et répartis dans les différentes régions de Palestine ; le tableau ci-dessous détaille ces biens et leurs emplacements.

Tableau N° 2 : Biens waqfs appartenant au Haram al-Sharîf 21

N.	**Type du bien**	**Localisation**	**Volume ou Nombre de biens en waqf**
1	qarya	Bîtûnyâ	67 %
2	qarya	Liftâ	50 %
3	qarya	‘Ayn Yabrûd	67 %
4	qarya	‘Ayn ‘Arîk	50 %
5	qarya	Bayt Rîmâ	50 %
6	qarya	Qartuwâ Banî Zayd	50 %
7	qarya	‘Arûra	42 %
8	qarya	Abû Qash	50 %
9	qarya	Bayt Hanînâ	50 %
10	qarya	Kufur ‘În	50 %
11	qarya	al-Ṭayb	37.5 %
12	qarya	Nûbâ	100 %
13	qarya	‘Ibwîn	67 %
14	qarya	al-‘Ûjâ	100 %
15	qarya	al-Nuwî‘ma	100 %
16	qarya	al-Jâniya	100 %
17	qarya	Mazâri‘ al-Nûbânî	50 %

18	qarya	‘Âbûd	100 %
19	qarya	Râm Allâh	50 %
20	qarya	al-‘Îzariyya	50 %
21	qarya	Sûr Bâhir	25 %
22	qarya	Dîr Dibwân	100 %
23	qarya	Bayt ‘Inân	100 %
24	qarya	‘Arâḍî al-Birak	100 %
25	qarya	Kufur Nâtâ	100 %
26	Sûq al-Qattânîn : dukkâns et dârs	Jérusalem intra-muros	50 %
27	Sûq al-Hus ur : dukkâns et dârs	Jérusalem intra-muros	100 %
28	dukkân	Sûq al-Suyyâgh ou al-Sâgha - Jérusalem intra-muros	dukkâns : 51
29	dukkân	Sûq al-‘Attârîn - Jérusalem intra-muros	dukkâns : 4
30	Khân al-Sultân	Sûq al-Khabîr - Jérusalem intra-muros	100 %
31	dukkân	Sûq al-Bâshûra	dukkân : 1
32	dârs	Mahallat al-Sharaf	dârs : 9
33	furn	Mahallat al-Sharaf	furn : 1
34	makhzans	Mahallat al-Sharaf	makhzans : 3
35	qahwa	Bâb al-‘Âmûd	qahwa : 1
36	dukkâns	Bâb al-‘Âmûd	dukkâns : 3
37	dâr	Bâb al-‘Âmûd	dâr : 1
38	dâr	Bâb al-Hadîd	dâr : 1
39	Un terrain connu sous le nom de Khallat al-Jâmi‘	Bayt Lahm	100 %
40	bayts	Mahallat al-Yahûd	bayts : 14
41	makhzans	Mahallat al-Yahûd	makhzans : 3
42	furn	Mahallat al-Yahûd	furn : 1
43	dâr	Mahallat al-Wâd	dârs : 2
44	qahwa	Mahallat al-Wâd	qahwa : 1
45	dukkâns	Mahallat al-Wâd	dukkâns : 5
46	Hammâm al-Shifâ’	Sûq al-Qattânîn	100 %
47	dârs	Bâb al-Ghawânima	dârs : 2
48	dârs	Bâb al-Silsila	dârs : 9
49	dâr	Bâb al-‘Atim	dâr : 1

50	dâr	Mahallat al-Sa‘diyya	dârs : 1
51	dukkâns	Mahallat Bâb al-Qattânîn	dukkâns : 25
52	tâhûna	Mahallat Bâb al-Qattânîn	tahûna : 1
53	dukkâns	Mahallat Bâb al-Ghawânima	dukkâns : 4
54	dukkâns	Mahallat Bâb al-Sâhira	dukkâns : 4

b- Madrasas

La madrasa « désigne en particulier, dans l'usage moderne, un établissement où sont enseignées les sciences islamiques, c'est-à-dire un collège de hautes études, par opposition à l'école élémentaire de type traditionnel (kuttâb). Au Moyen-Âge, ce terme s'appliquait essentiellement à un collège de droit, où les autres sciences islamiques, y compris les disciplines littéraires et philosophiques, n'étaient que des auxiliaires 22. »

Les registres des cadis de Jérusalem classaient les madrasas dans deux catégories distinctes, selon qu'elles avaient un rôle scientifique ou administratif. Le rôle scientifique le plus important était celui des enseignants (mudarris). Chaque madrasa possédait habituellement une administration formée de scribes, de lecteurs du Coran, de personnel d'entretien, d'un portier (bawwâb), etc. Quant aux fonctions administratives, la plus importante était celle du mutawallî de la madrasa qui était le directeur général, responsable de la gestion des affaires de l'école dans son ensemble. Il s'occupait également de la location des biens-fonds appartenant au waqf au profit de la madrasa, des divers achats nécessaires au fonctionnement de la madrasa et il était chargé de payer tous les employés 23. Les registres des cadis ainsi que les documents des waqfs de Jérusalem nous indiquent que la fonction de mutawallî était souvent héréditaire.

À titre d'exemple, mentionnons le firmân du sultan du 8 Jumâdâ I 1093/1682 nommant le Shaykh Husayn kâtib du waqf de la Madrasa Khânqâh al-Khâtûniyya et mutawallî de la Madrasa al-Zamaniyya à Jérusalem.

« Suite au décès du Shaykh Ahmad Nus rat al-Islâm qui a occupé le poste de kâtib du waqf de la Khânqâh al-Khâtûniyya et de nâẓir de la Madrasa al-Zamaniyya à Jérusalem et qui recevait, comme salaire, 2 akçes par jour, nous estimons que son oncle Shaykh Husayn Fakhr al-Islâm fait partie de ceux qui peuvent prétendre à ce poste. Nous en avons fait part au juge de

Jérusalem, Ibrâhîm, qui l'a jugé apte à assumer ces fonctions et a envoyé une recommandation à la Sublime Porte le 19 Rabî' II 1093/1862 pour que sa nomination soit définitivement acceptée par acte sultanien (barâ'a sharîfa).

La barâ'a a été accordée par notre sultan qui a nommé le shaykh Husayn le jour même et fixé son salaire à 2 akçes par jour, à prendre sur les revenus des waqfs susmentionnés.

En foi de quoi, nous apposons notre noble signature sur ce firmân et ordonnons son exécution 24. »

Les madrasas n'étaient pas des institutions officielles appartenant à l'État, elles étaient établies par des particuliers. Leur construction était déterminée par des waqfiyyas dans lesquelles étaient consignées les conditions stipulées par le fondateur à propos de l'organisation interne, des objectifs et modes d'administration, et du nombre d'étudiants, et aussi de la création de biens immobiliers pour générer les revenus nécessaires au financement de la madrasa et garantir ainsi la pérennité de sa mission 25. On peut donc en déduire, et c'était souvent le cas de Jérusalem, que les madrasas prospéraient tant que leurs biens waqfs étaient florissants et qu'elles disparaissaient lorsque que les biens en question déclinaient ou que leur usage était modifié pour servir d'autres secteurs d'activités.

La Madrasa al-Nas riyya ou al-Nâs iriyya était la plus ancienne des madrasas de Jérusalem (voir le tableau 3). Cette madrasa du madhhab shaféite se trouvait dans la tour de la Porte al-Rahma, l'une des tours du mur est du Haram al-Sharîf, dont on dit qu'elle avait été construite par le Shaykh Nas r b. Ibrâhîm b. Dâwûd al-Maqdisî al-Nâbulsî al-Shâfi'î, probablement après 450/1058.

À proximité de la Madrasa al-Nas riyya, se trouvait la Madrasa Abî 'Uqba (jouxtant l'église du Saint-Sépulcre) du madhhab hanéfite fondée au milieu du XIe siècle ; il n'en reste aucune trace aujourd'hui. Ces deux écoles sont restées en activité dans la ville de Jérusalem jusqu'à l'occupation par les Croisés en 1199 26.

À l'époque ayyoubide, c'est-à-dire après la prise de Jérusalem aux Croisés par Saladin en 1187, l'éducation et le développement des sciences ont connu un nouvel essor, alors qu'au même moment la ville se repeuplait. Saladin et ses successeurs ont fondé plus d'une quinzaine de nouvelles institutions, la majorité d'entre elles à mission éducative : madrasas, khânqâs, zâwiyas, etc. On peut considérer la période ayyoubide à Jérusalem (1187-1250) comme le véritable début de la construction des madrasas. Alors que les anciennes

madrasas s’apparentaient aux zâwiyas, les nouvelles madrasas sont des institutions à part entière. Sept madrasas sont répertoriées pour cette période, les Madrasas al-Salâhiyya, al-Afḏaliyya, al-Nahawwiyya, al-Maymûniyya, al-Badriyya, al-Mu‘aẕẕamiyya et celle des Shaféites, située dans la Mahallat al-Dabbâgha et dont le nom n’est pas connu 27.

Après le règne ayyoubide, les Mamelouks, qui avaient pris possession de Jérusalem en 1250, ont suivi l’exemple de leurs prédécesseurs dans l’édification d’institutions éducatives. Le prochain tableau nous montre que près de 50 madrasas ont été fondées sous le règne des Mamelouks à Jérusalem. Parmi elles, certaines ont été fondées par des sultans et des émirs et 3 par des femmes très riches. D’autres madrasas ont été construites par des notables venus d’autres régions musulmanes, comme on le constatera dans le tableau.

Les Ottomans (1516-1917) ont également laissé leur marque à Jérusalem, notamment pendant le règne du sultan Soliman le Magnifique (1520-1566) qui a entrepris de grands travaux de restauration et de construction à Jérusalem. Parmi ceux-là, nous pouvons mentionner la muraille de la ville et la restauration de la mosquée al-Aqs â et du Dôme du Rocher. Son épouse Hürrem (connue sous le nom de Roxelane) a créé une grande fondation de bienfaisance, la ‘Imâra al-‘Âmira, ou la takiyya de la Khâs sikî Sultân 28.

Au milieu du XVIe siècle, de petites madrasas et des zâwiyas ont été fondées. On peut citer la Madrasa al-Ras s âs iyya, édifiée en 1540/1541 par Bayrâm Jâwîsh b. Mus tafâ, mutawallî de la takiyya de la Khâs s ikî Sultân à Jérusalem. Dans l’enceinte de cette madrasa se trouvaient un ribât et un maktab (petite école coranique) auxquels des biens waqfs ont été consacrés en 1546 29.

On pourra remarquer, dans le tableau N° 3, que deux zâwiyas de grande renommée ont été fondées au XVIIe siècle : al-As‘adiyya et al-Mans ûriyya, connues également sous le nom de madrasa ou khânqâh et construites sur le mont Ṭûr, extra-muros. Par ailleurs, la Madrasa al-Qarqashandiyya existait déjà au sein du Portique et au nord du Haram al-Sharîf ainsi que les Madrasas al-Daqmariyya, al-Marmariyya et al-Furhâdiyya et les Madrasas Mûrâd Bâshâ et al-Mâwardiyya situées dans la rue (khatt) du Wâd al-Ṭawâhîn.

Certaines madrasas ont connu, au XVIIe et XVIIIe siècles, des problèmes liés à l’attribution de fonctions parmi les membres d’une même famille. À l’examen des registres des cadis et des documents des waqfs de Jérusalem sur les madrasas, nous avons pu observer qu’il n’y avait pas seulement des problèmes d’héritage familial, mais aussi de répartition d’une même

fonction entre plusieurs personnes d'une famille. En outre, la mauvaise administration et les saisies de revenus de biens waqfs appartenant aux madrasas - que nous analyserons dans les chapitres suivants - rendaient la situation encore plus difficile. De ce fait, un certain nombre de madrasas ont disparu aux XVII[e] et XVIII[e] siècles de façon alarmante. Cette tendance s'est renforcée au siècle suivant, pour les mêmes raisons, avec la transformation des statuts de propriété des waqfs ou la disparition de certains bâtiments qui appartenaient aux waqfs comme nous l'expliquerons dans la deuxième partie de notre étude.

N.	Nom de la *madrasa*	Localisation	Nom du fondateur	Date	Fonction du fondateur	Rite	Biens-fonds
1	al-Naṣriyya [1]	sur le mur du Ḥaram	al-Shaykh Naṣr al-Maqdisî	1058	*'âlim*	shaféite	*mundarisa*
2	al-Khatniyya [2]	En dehors du mur du Ḥaram (côté sud)	Ṣalâḥ al-Dîn al-Ayyûbî (Saladin)	1191	*sulṭân*	shaféite	Une *dâr* située dans la rue d'al-Qaṭṭânîn de Jérusalem
3	al-Ṣalâḥiyya	près de Bâb al-Asbâṭ	Ṣalâḥ al-Dîn al-Ayyûbî (Saladin)	1192	*sulṭân*	shaféite	A Jérusalem : 815 *dukkân*s situées dans le Sûq al-'Aṭṭârîn, la totalité du village et le Wâd 'Ayn Silwân, un *bustân* près de Bâb al-Maghâriba, le *bustân* de 'Ayn Ayyûb, un *bustân* près Bâb Ḥiṭṭa, un *khân* près de Bâb Ḥiṭṭa, la totalité d'une *mazra'a* du Qasṭâl, 12 *dukkân*s au Sûq Bâb Ḥiṭṭa, 27 *dâr*s, la totalité du terrain d'al-Jismâniyya, Ḥammâm de Bâb al-Asbâṭ ; 8 *qîrâṭ*s du village Na'liyâ/ (Hébron) [3]
4	al-Afḍaliyya	Maḥallat al-Maghâriba	al-Afḍal Nûr al-Dîn	vers 1194	*sulṭân*	malikite	Les terres et les logements près du mur des Lamentations (al-Burâq) (Maḥallat al-Maghâriba)
5	al-Maymûniyya	nord du Ḥaram	Maymûn al-Qaṣrî	1197	*amîr*	shaféite	La totalité du village Bayt Dajan / (Naplouse)
6	al-Naḥawiyya	à l'intérieur du Ḥaram (côté sud-ouest)	'Îsâ b. al-'Âdil b. Ṣalâḥ al-Dîn al-'Ayyûbî	1207	*sulṭân*	hanéfite	La totalité du village Bayt Liqyâ / (Jérusalem)
7	al-Badriyya	Maḥallat al-Wâd	Badr al-Dîn Muḥammad al-Hakkârî	1213	*amîr*	shaféite	inconnu
8	al-Mu'aẓẓamiyya / al-Ḥanafiyya	Ṭarîq al-Mujâhidîn	'Îsâ b. al-'Âdil b. Ṣalâḥ al-Dîn al-'Ayyûbî	1217	*sulṭân*	hanéfite	La totalité des villages : Batîr, 'Allâr al-Fûqâ, 'Allâr al-Suflâ et al-Râm et la *mazra'a* d'al-Salâm dans la province de Jérusalem
9	al-Shâfi'iyya [4]	près du Bîmâristân al-Ṣalâḥî	Ghâzî b. al-'Âdil b. Ṣalâḥ al-Dîn al-'Ayyûbî	entre 1204 -1218	*amîr*	shaféite	inconnu
10	Dâr al-Ḥadîth al-Hakâriyya	près de Bâb al-Silsila	Amîr Sharaf al-Dîn Abû Muḥammad al-Hakkârî	1268	*amîr*	inconnu	inconnu
11	al-Abâṣîriyya	Bâb al-Nâẓir	Amîr 'Alâ' al-Dîn al-Abṣârî	1268	*amîr*	inconnu	5 *qîrâṭ*s du village Bayt Saqâyâ, des terrains dans le village Ṣûr Bâhir, deux *dukkân*s dans la Maḥallat Bâb al-Wâd et un *dukkân* dans la Maḥallat Bâb al-'Âmûd
12	al-Dawîdâriyya	Bâb al-'Atim	'Alam al-Dîn Abû Mûsâ al-Dawâdâr	1296	*'âlim*	shaféite	La totalité des villages : Bayt Nabâlâ, Ḥijlâ et Ṭubrus, un *furn*, une *ṭâḥûna*, une *dâr* et une *maṣbana* sis à Jérusalem ; 6 *dukkân*s et un *ḥammâm* à Naplouse ; 3 *dukkân*s et 4 *ṭâḥûna*s à Bîsân
13	al-Awḥadiyya	à l'intérieur du Ḥaram (côté nord-ouest)	Najm al-Dîn Yûsuf b. al-Nâṣir	1298	*'âlim*	inconnu	inconnu
14	al-Wajîhiyya	près Bâb al-Ghawânima	al-Shaykh Wajîh al-Dîn	vers 1301	*'âlim*	hanbalite	*mundarisa*
15	al-Jâliqiyya	Ṭarîq Bâb al-Silsila	Rukn al-Dîn Baybars al-Jâliqî	1307	*amîr*	inconnu	inconnu
16	al-Dahriyya	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu	*mundarisa*
17	al-Jâwiliyya	à l'intérieur du Ḥaram (côté nord-ouest)	'Alam al-Dîn Sanjar al-Jâwilî	1315	*nâ'ib* al-Quds et Gaza	shaféite	inconnu
18	al-Karîmiyya	Bâb Ḥiṭṭa	Karîm al-Dîn	1318	*nâ'ib al-sulṭân*	shaféite	inconnu

18	al-Karîmiyya	Bâb Ḥiṭṭa	Karîm al-Dîn	1318	*nâ'ib al-sulṭân*	shaféite	inconnu
19	Dâr al-Ḥadîth al-Tankiziyya	inconnu	Sayf al-Dîn Tankiz	1329	*'âlim*	inconnu	inconnu
20	al-Amîniyya	Bâb al-'Atim	Amîn al-Dîn Abd Allah	1330	*'âlim*	shaféite	inconnu
21	al-Fakhriyya [5]	à l'intérieur du Ḥaram près Bâb al-Maghâriba	Fakhr al-Dîn b. Muḥammad	vers 1332	*qâḍî*	shaféite	7 parcelles de terre situées hors de Jérusalem
22	al-Tankiziyya [6]	près de Bâb al-Silsila	Sayf al-Dîn Tankiz al-Nâṣirî	vers 1329 -1336	*nâ'ib*'al-Shâm	hanéfite	La totalité du village 'Ayn Qînyâ /Jérusalem, la moitié du Sûq al-Qaṭṭânîn
23	al-Sulâmiyya	Bâb al-'Atim	Majd al-Dîn Abû al-Fidâ al-Sulâmî	1339	*tâjir*	hanéfite	6 *qîrâṭ*s du village Ni'lîn, 4 *qîrâṭ*s du village Jaba', 6 *qîrâṭ*s du village al-Bîra et deux *mazra'a*s (Jérusalem)
24	al-Mâlikiyya	côté nord du Ḥaram	Malik al-Jûkandâr	1340	*muwaẓẓaf*	malikite	La totalité du Khân al-Ḥabbâlîn, 7 *dukkân*s sis à Gaza, la totalité du village Dîr Bzî' / (Jérusalem)
25	al-Fârisiyya	côté nord du Ḥaram	Fâris al-Bakî	vers 1349	*nâ'ib* Gaza	hanéfite / hanbalite	La moitié du village Shwîka / (Naplouse)
26	al-Kîlâniyya [7]	Près de Bâb al-Silsila	Jamâl al-Dîn al-Kîlânî	1352	*amîr*	inconnu	inconnu
27	al-Khâtûniyya	entre Bâb al-Ḥadîd et Qaṭṭânîn	Khâtûn b. Shams al-Dîn al-Baghdâdiyya	1354	inconnu	inconnu	La totalité du village Dîr Jarîr et la totalité de la *mazra'a* de Ḍahr al-Zamal / (Jérusalem)
28	al-Arghûniyya	près de Bâb al-Ḥadîd	al-Ashraf al-Sayfî 'Arghûn al-Kâmilî	1358	*nâ'ib* al-Shâm	hanéfite	La moitié du village A'nâz,3/5 de la *mazra'a* d'al-Jandalîyya, une *ṭâḥûna* en Syrie
29	al-Qashtamriyya	Bâb al-Nâẓir	Qashtmar al-Sayfî	1358	*amîr*	inconnu	inconnu
30	al-Ḥusniyya	près de Bâb al-Asbâṭ	Shâhîn al-Ḥusnî al-Ṭawâshî	vers 1360	inconnu	inconnu	inconnu
31	Dâr al-Qur'ân al-Sulâmiyya	près de Bâb al-Silsila	Sirâj al-Dîn al-Sulâmî	1361	inconnu	inconnu	inconnu
32	al-Manjakiyya	Bâb al-Nâẓir	Sayf al-Dîn Manjak	1362	*nâ'ib* al-Shâm	hanéfite	13 *dukkâns* et un terrain, à Jérusalem, un *ḥammâm* à Ṣafad, 6 *qîrâṭ*s du village Bayt Ṣafâfâ et la moitié du village Silwân / (Jérusalem)
33	al-Muḥaddithiyya	Près de Bâb al-Ghawânima	'Izz al-Dîn 'Abd al-'Azîz al-'Ajamî al-Ardabîlî	1362	*'âlim*	inconnu	inconnu
34	al-Ṭâziyya [8]	dans Ṭarîq Bâb al-Silsila	Ṭâz b. Qaṭigh	1362	*amîr*	hanéfite	inconnu
35	al-Ṭâziyya	Maḥallat Bâb al-Silsila	Sayf al-Dîn Ṭâz	1362	*amîr*	shaféite	La totalité du village al-Maniyya / (Ṣafad)
36	al-Bârûdiyya	Bâb al-Nâẓir	al-Ḥâjja Safrî Khâtûn b. Sharaf al-Dîn al-Bârûdî	1367	inconnu	inconnu	inconnu
37	al-As'ardiyya [9]	côté nord du Ḥaram	Majd al-Dîn al-As'ardî	1368	*tâjir*	inconnu	inconnu
38	al-Lu'lu'iyya	Maḥallat al-Wâd	Lu'lu' Ghâzî	1373	*amîr*	inconnu	La totalité du village Sawar sis entre Jérusalem et Hébron et des *dukkân*s situées dans le village Bayt Sâḥûr/ (Jérusalem)
39	al-Ḥanbaliyya	Bâb al-Ḥadîd	Bîdmar al-Khawârizmî	1397	*nâ'ib* al-Shâm	hanbalite	-
40	al-Baladiyya	côté nord de Bâb al-Sakîna	Sayf al-Dîn Mankalî al-Aḥmadî	1380	*amîr*	shaféite	La totalité du village Kûm al-Tujjâr et Ḥarasrtâ /(Egypte)
41	al-'Izziyya	inconnu	'Izz al-Dîn 'Îbak	inconnu	inconnu	inconnu	*mundarisa*
42	Abî 'Uqba	près de l'église du Saint-Sépulcre	Abî 'Uqba al-Ḥanafî	inconnu	inconnu	hanéfite	*mundarisa*

43	al-Barqûqiyya	inconnu	Barqûq	inconnu	*sulṭân*	inconnu	*mundarisa*
44	al-Daqmariyya	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu	*mundarisa*
45	al-Marmariyya	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu	12 *qîrâṭ*s du village Shâdûr, 8 *qîrâṭ*s de la *mazra'a* de Ḥârat Bâb Sa'îd / (Jérusalem)
46	al-Furhadiyya	Bâb al-Nâẓir	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu	*mundarisa*
47	al-Ḥikmiyya	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu	hanéfite	*mundarisa*
48	al-Ṣâmtiyya	Wâdî al-Ṭawâḥîn	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu	*mundarisa*
49	al-Ḥamra	près d'al-Khânqâh al-Ṣalâḥiyya	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu
50	al-Amjadiyya	près d'al-Madrasa al-Ḥanafiyya	al-Malik al-Amjad	inconnu	*amîr*	inconnu	*mundarisa*
51	al-Ḥajarjiyya	'Aqabat al-Sitt	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu
52	al-'Aḥmadiyya	à l'intérieur du Ḥaram	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu	*mundarisa*
53	al-Jarkasiyya [10]	rue du Wâd al-Ṭawâḥîn	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu	La moitié du village Bayt Sâḥûr
54	al-Ṭashtamriyya	près de Bâb al-Silsila	Ṭashtamar al-'Alâ'î	1382	*amîr*	inconnu	inconnu
55	al-Mûṣiliyya	Bâb Sharaf al-Anbiyâ'	Abî Bakr al-Shîbânî	vers 1388	*'âlim*	inconnu	*mundarisa*
56	al-Jihâriksiyya	Bâb al-Nâẓir	Jihâriksî	avant 1389	*amîr*	hanbalite	*mundarisa*
57	al-Kâmiliyya	Bâb Ḥiṭṭa	al-Ḥâjj Muṣṭafâ al-Ṭarâbulsî	vers 1398	inconnu	inconnu	inconnu
58	al-Ṣabîbiyya	côté nord du Ḥaram	'Alâ' al-Dîn b. Nâṣir al-Dîn Muḥammad	1398	*amîr*	inconnu	inconnu
59	al-Qarqashandiyya	Bâb al-Asbâṭ	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu
60	al-Ṭûlûniyya	entre Bâb Ḥiṭṭa et Bâb al-Asbâṭ	Shihâb al-Dîn al-Ṭûlûnî	vers 1398	*qâḍî*	hanéfite / shaféite	La totalité des villages Bâlmâ Aghâjî, Salla Aghlânî, Iynâ Ghâzî et Ûrâ Kîr, tous situés dans la province de Kûtahya
61	al-Fanâriyya	entre Bâb Ḥiṭṭa et Bâb al-Asbâṭ	Muḥammad Shâh b. Fanarî al-Rûmî	vers 1398	inconnu	inconnu	inconnu
62	al-Bâsiṭiyya [11]	au nord du Ḥaram	Zîn al-Dîn 'Abd al-Bâṣiṭ al-Dimashqî	1431	*qâḍî*	shaféite	18 *qîrâṭ*s du village Ṣûr Bâhir / (Jérusalem)
63	a-Ghâdiriyya	entre Bâb Ḥiṭṭa et Bâb al-Asbâṭ	Khadîja Khâtûn, épouse de l'*amîr* Nâṣir al-Dîn b. Dalghâr	1432	*amîr*	hanéfite / malikite	Khân al-Ghâdiriyya, des *dâr*s et 6 *dukkân*s à Jérusalem
64	al-Ḥusniyya	Bâb al-Nâẓir	Ḥusâm al-Dîn	1433	*nâ'ib* al-Quds	shaféite	12 *qîrâṭ*s du village Dîr Dibwân, 8 *qîrâṭ*s du village Kufur Ṭûbî, 16 *qîrâṭ*s du village al-'Inab (Abû Ghûsh), la totalité de la ferme al-Maliḥa / (Jérusalem)
65	al-'Uthmâniyya	à l'intérieur du Ḥaram	Aṣfahân Shâh Khâtûn al-'Uthmâniyya	1436	inconnu	hanéfite	inconnu
66	al-Jawhariyya	Bâb al-Ḥadîd	Jawhar al-Qanqabay al-Khaznadâr	1440	*muwaẓẓaf*	hanéfite	La totalité du village d'al-Zaytûn, 10 *qîrâṭ*s du village Kûfiya/ (Gaza) et 12 *qîrâṭ*s du village Ṭûl Karim
67	al-Ashrafiyya	à l'intérieur du Ḥaram entre Bâb al-Silsila et al-Maṭhara	al-Ashraf Qâytbây	1472	*sulṭân*	hanbalite	1-Les terrains des parties de 28 villages : 22 situés dans la province de Gaza, 2 situés dans la province de Ramla, 3 situés dans la province d'Hébron et un situé dans la province de Jérusalem ; 9 *mazra'as*, 3 parcelles de terre à Gaza. 2- Les bâtiments : un *khân*, un *ḥammâm*, des *dukkân*s et 2 *ma'ṣara*s et 52 biens (*aqâr*s) se trouvant à Gaza. 3 - la totalité du village Bayt Dajan et le village al-Sâfiriyya
68	al-Zamîniyya [12]	à l'ouest du Ḥaram	al-Khûdajkî al-Shamsî Muḥammad b. al-Zumaradkhân	1476	inconnu	shaféite	16 *qîrâṭ*s du village Qalqîlya / (Naplouse)
69	al-Mazhariyya	Bâb al-Ḥadîd	Zayn al-Dîn al-Anṣârî	1480	*muwaẓẓaf*	inconnu	La moitié du village Bayt Sâḥûr / (Jérusalem)
70	al-Raṣṣâṣiyya	Maḥallat al-Wâd	Bayram Jâwîsh	1540	inconnu	inconnu	inconnu

Tableau N° 3 : Madrasas à Jérusalem 30 (cf. plan 6)

http://books.openedition.org/ifpo/docannexe/image/1304/img-1.png

1 : Elle est aussi connue sous le nom de Zâwiya al-Nas riyya.
2 : Elle est aussi connue sous le nom de Zâwiya al-Khatniyya.
3 : C'est-à-dire que ce village appartient à la province d'Hébron.
4 : Elle est aussi connue sous le nom de Zâwiya al-Darkâ.
5 : Elle est aussi connue sous le nom de Khânqâh al-Fakhriyya.
6 : Elle est aussi connue sous le nom de Ribâfl al-Tankazî.
7 : Elle est aussi connue sous le nom de Turba al-Kîlâniyya.
8 : Elle est aussi connue sous le nom de Turba al-fiâziyya.
9 : Elle est aussi connue sous le nom de Khânqâh al-As'adiyya.
10 : Elle est aussi connue sous le nom de Zawiya al-Jarkasiyya.
11 : Elle est aussi connue sous le nom de Khânqâh al-Bâsifliyya.
12 : Elle est aussi connue sous le nom de Ribâfl al-Zamânî.

c- Khânqâhs

La khânqâh est un mot « d'origine persane désignant un établissement généralement réservé à des mystiques musulmans dépendant souvent d'un ordre confrérique » 31. La première d'entre elles, la Khânqâh al-Salâhiyya, a été édifiée à Jérusalem en 1187 par le sultan Saladin qui a mis à sa disposition des biens waqfs.

Les soufis y résidaient mais beaucoup de khânqâhs faisaient aussi office de madrasas. Les termes khânqâh et madrasa ont souvent été confondus. Pour exemple, la Khânqâhal-Karîmiyya était également appelée Madrasa al-Karîmiyya et la Khânqâh al-Fakhriyya également appelée Madrasa al-Fakhriyya.

Le tableau suivant montre qu'il existait à Jérusalem 8 khânqâhs, construites pour la plupart par des sultans et des émirs. La Khânqâh al-Salâhiyya était la plus importante des khânqâhs de Jérusalem, tant pour son rôle éducatif et religieux que pour son rôle économique, en raison du très grand nombre de biens waqfs mis à sa disposition, à l'intérieur et à l'extérieur de Jérusalem 32.

Tableau N° 4 : Khânqâhs à Jérusalem 33

N.	Nom du khânqâh	Nom du fondateur	date	localisation	Biens-fonds
1	al-Salâhiyya	Salâh al-Dîn al-Ayyûbî	1187	près de l'église du Saint-	La totalité du Hammâm al-Batrak,

		(Saladin)		Sépulcre	des dukkâns se trouvant à côté de ce khânqâh, Birkat al-Batrak, Birkat Mâmillâh, al-Jûra al-‘Ulyâ et al-Suflâ à Jérusalem, le terrain (ar□) connu sous le nom al-Baq‘a à côté de Jérusalem. 64 dukkâns se trouvant dans le quartier chrétien, 4 dukkâns près de Bâb al-Khalîl [34]
2	al-Dawâdâriyya	Amîr ‘Alam al-Dîn	1296	Bâb al-‘Atim	inconnu
3	al-Karîmiyya	Karîm al-Dîn b. ‘Abd al-Karîm	1318	au nord du Haram	inconnu
4	al-Tankiziyya (madrasa)	Amîr Tankiz al-Nâsirî	1329	près de Bâb al-Silsila	inconnu
5	al-Fakhriyya	Qâ□î Fakhr al-Dîn Abû ‘Abd Allâh	inconnu	à l’intérieur du Haram	inconnu
6	al-As‘adiyya	Majd al-Dîn ‘Abd al-Ghanî al-As‘adî	inconnu	à l’intérieur du Haram	inconnu
7	al-Manjakiyya	Amîr Manjak	1361	Bâb al-Nâ□ir	inconnu
8	al-Mawlawiyya	inconnu	1587	Mahallat al-Sa‘diyya	inconnu

d- Takiyyas

La takiyya, également appelée ‘imâra était une fondation caritative au service des pauvres auxquels elle fournissait, par exemple, des repas [35], mais elle était aussi au service de gens plus aisés. À Jérusalem, la takiyya fondée par Roxelane, femme du sultan Soliman le Magnifique en Sha‘bân 964/juin 1557, était essentiellement une cuisine où se préparaient des centaines de repas distribués gratuitement aux pauvres, aux voyageurs et

aux riverains de la mosquée al-Aqsâ. On y servait de la soupe de riz au déjeuner et de la soupe de froment au dîner. La takiyya avait également un furn où se préparaient chaque jour 2 000 galettes de pain. Pour le financement de cette institution, la femme du sultan avait mis en waqf plusieurs biens immobiliers parmi lesquels 34 villages et fermes 36. Le tableau qui suit fait état de ces biens immobiliers et de leur emplacement.

Tableau Nº 5 : Biens-fonds consacrés ou destinés à la takiyya de la Khâssikî Sultân selon l'acte de cette fondation (Sha'bân 964/1557) et son annexe (Shawwâl 967/1560) 37

N.	Nom du village/mazra'a	Dépendance administrative	Volume des qîrâts destinés au waqf
1	Qaryat Amyûn + Mazra'at Qîqba	Tripoli (Shâm)	24
2	Qaryat al-Lidd	Nâhiyat al-Ramla/(Gaza)	24
3	khâns et dukkâns	Mahallat al-Shaykh □utmâj/(Tripoli)	24
4	Qaysariyya	Mahallat Khân al-'Adîmî/(Tripoli)	24
5	4 tâhûnas	Qaryat Rashhîn/(Tripoli)	24
6	4 tâhûnas	Qaryat Bashnîn/(Tripoli)	24
7	2 hammâms	Jérusalem	24
8	Qaryat Bayt Iksa + Mazra'at al-Kharûba	Jerusalem	24
9	Qaryat Kufr Jins	Nâhiyat al-Ramla/(Gaza)	18
10	Qaryat Kufr 'Ânâ + Mazra'at Kufr □âb	Nâhiyat al-Ramla/(Gaza)	24
11	Qaryat Baqî' al-□ân	Nâhiyat de Jérusalem	24
12	Qaryat Bayt Liqyâ + Mazra'at Nûshif et Rakûbîs	Nâhiyat de Jérusalem	24
13	Qaryat Bayt Lahm	Nâhiyat de Jérusalem	18
14	Qaryat Bayt Jâlâ	Nâhiyat de Jérusalem	18
15	Qaryat al-Kanîsa	Nâhiyat al-Ramla	24
16	Qaryat Bîr Mâ'în	Nâhiyat al-Ramla	24
17	Qaryat Sbitâra	Nâhiyat al-Ramla	12

18	Qaryat ‘Inâba	Nâhiyat al-Ramla	24
19	Qaryat Sâfriyya	Nâhiyat al-Ramla	21
20	Qaryat Kharbatha	Nâhiyat al-Ramla	24
21	Qaryat Jindâs	Nâhiyat al-Ramla	7
22	Qaryat Yâzûr	Nâhiyat al-Ramla	24
23	Qaryat al-Yâhûdiyya	Nâhiyat al-Ramla	24
24	Qaryat Bayt Dajan	Nâhiyat al-Ramla	18.75
25	Qaryat Bayt Shina	Nâhiyat al-Ramla	24
26	Qaryat Rantiyya	Nâhiyat al-Ramla	24
27	Qaryat Na‘lîn	Nâhiyat al-Ramla	18
28	Qaryat Qâqûn + Mazra‘at Dîr Sâlim	Nâhiyat Nâblus	24
29	Mazra‘at Hîthân al-Jamâsîn	Nâhiyat Banî Sa‘b/(Naplouse)	6
30	Qaryat al-Jîb	Jérusalem	24
31	Qaryat Hâra	Nâhiyat Saydâ	24
32	Mazra‘at Kanîsa	Nâhiyat Saydâ	19
33	Mazra‘at Sûfya	Nâhiyat Saydâ	24
34	Mazra‘at Jalyûba	Nâhiyat Saydâ	24

e- Zâwiyas

Selon William et Peterson, l’origine du mot zâwiya est obscur. La zâwiya est habituellement définie comme un lieu de refuge, de retraite spirituelle, pour soufis et pauvres 38.

La zâwiya a joué un rôle majeur dans le développement de l’enseignement à Jérusalem, comme en témoigne la présence d’un grand nombre de madrasas également appelées zâwiyas. En effet la Zâwiya al-Nasriyya était aussi appelée Madrasaal-Nasriyya tout comme la Zâwiya al-Khatniyya qui était appelée Madrasa al-Khatniyya.

Pour que les zâwiyas puissent accomplir leur mission éducative, des biens immobiliers et des terres en waqf leur ont été attribués. Quelques-unes de ces zâwiyas possédaient des biens waqfs constitués par la totalité des terres de villages. Par exemple, le village ‘Ayn Kârim - près de Jérusalem - appartenait tout entier aux biens waqfs dédiés à la Zâwiya Abû Madyân al-Ghûth à Jérusalem, et le village Bayt Liqyâ au sud-ouest de Ramallah était constitué de biens waqfs dédiés à la Zâwiya al-Mihmâziyya. Le tableau qui suit recense les 37 zâwiyas dont la majorité a été fondée sous le règne des Mamelouks.

Tableau N° 6: Zâwiyas à Jérusalem 39 (cf. plan 7)

N.	Nom de la zâwiya	Nom du fondateur	date	localisation	Bien-fonds
1	al-Nasriyya	inconnu	1058	Madrasa al-Nasriyya	inconnu
2	al-Khatniyya	inconnu	1189	Madrasa al-Khatniyya	inconnu
3	al-Jarrâhiyya	al-Amîr Husâm al-Dîn al-Jarrâhî	inconnu	Mahallat al-Shaykh Jarrâh	22 qîrâts du village âb al-Suflâ et une parcelle de terre connue sous le nom al-Jarrâhiyya à Jérusalem
4	al-Darkâ	al-Malik Shihâb al-Dîn b. al-Sultân al-'Âdil Ayyûb	1216	près du Bîmâristân al-Salâhî	inconnu
5	al-Shaykh Badr al-Dîn	Badr al-Dîn b. Yûsuf Badrân	1262 environ	Wâdî al-Nusûr extra-muros	inconnu
6	Sharfât			Extra-muros	
7	al-Wafâ'iyya	inconnu	inconnu	Bâb al-Nâir	inconnu
8	al-Shaykh Khair	le sultan Baybars	environ 1262	inconnu	inconnu
9	al-Maghâriba	al-Shaykh 'Umar b. 'Abd Allâh	1330	Mahallat al-Maghâriba	Des dukkâns dans le Sûq al-Qassâs et Jisr al-Laymûn, un furn et une tâhûna dans la Mahallat al-Maghâriba et une dâr dans la Mahallat al-Sharaf
10	Abû Madyân al-Ghûth	Abû Madyân al-Ghûth al-Maghribî	1320	'Aqabat Abî Madyân	La totalité du village 'Ayn Kârim
11	al-'Amîniyya	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu
12	al-Mihmâziyya	Kamâl al-Dîn al-Mihmâzî	inconnu	près de Bâb al-'Atim	La totalité du village Bayt Liqyâ /Jérusalem qui a été fondé au profit de cette

					zâwiya en 745/1344 par le sultan Qalâwûn
13	al-Azraq	al-Shaykh Ishâq b. al-Shaykh Ibrâhîm	1349	Mahallat al-Sharaf	inconnu
14	al-Naqshabandiyya	al-Shaykh Muhammad b. Bahâ' al-Dîn Naqshaband al-Bukhârî	entre 1317 et 1390	près Bâb al-Ghawânima	inconnu
15	al-Muhammadiyya	Muhammad b. Zakariyya al-Nâsirî	1350	Bâb al-Nâ□ir	inconnu
16	al-□awwâshiyya	al-Shaykh Shams al-Dîn b. Fakhr al-Dîn	1352	Mahallat al-Sharaf	inconnu
17	al-Adhamiyya	al-Amîr Manjak, wâlî al-Shâm	1359	près de Bâb al-Sâhira (extra-muros)	1/5 du hammâm à Safad, la totalité de la Mazra'at al-Ghazâla/al-Ramla, une mazra'a à Gaza, le village Bayt Safâfâ /Jérusalem, deux parcelles de terre se trouvant dans le village Lifta/Jérusalem, une dâr au Wâd al-□awâhîn, et une dâr dans la Mahallat Bâb al-'Âmûd.
18	al-Shaykhûniyya	al-Amîr Sayf al-Dîn Qitîshâ	1360	près de la Madrasa al-Salâhiyya	inconnu
19	al-Bastâmiyya	al-Shaykh 'Abd Allâh al-Bastâmî	avant 1368	Mahallat al-Mashâriqa	arbres (ashjâr) situés sur le terrain al-Ni'âj, une parcelle de terre se trouvant

					à l'est de Ramla
20	al-Lu'lu'iyya	al-Amîr Badr al-Dîn Lu'lu'	1373	Bâb al-'Âmûd	La totalité du village Sâwar
21	al-Qarmî	Shams al-Dîn al-Qarmî	entre 1320 et 1386	Mahallat al-Wâd	inconnu
22	al-Yûnisiyya	inconnu	avant 1388	Bâb al-Nâ□ir	inconnu
23	al-Qalandariyya	al-Shaykh Ibrâhîm al-Qalandarî	1392 environ	au milieu du cimetière Mamîllâ	inconnu
24	al-Hunûd	inconnu	inconnu	Près de Bâb al-Sâhira	inconnu
25	al-Mawlawiyya	inconnu	inconnu	inconnu	inconnu
26	al-Qâdiriyya	'Abd al-Qâdir al-Jîlânî	1633	Mahallat al-Wâd	inconnu
27	al-Majîdiyya	inconnu	inconnu	Mahallat al-Nabî Dâwûd (extra-muros)	inconnu
28	al-Ibrâhîmiyya	Ibrâhîm Bâshâ	entre 1831 et 1840	Mahallat al-Nabî Dâwûd (extra-muros)	inconnu
29	al-Shaykh Ya'qûb al-Badawî	inconnu	inconnu	près de la citadelle	inconnu
30	al-Bastâmî	inconnu	inconnu	Haram al-Sharîf	inconnu
31	al-Samâdiyya	inconnu	inconnu	Haram al-Sharîf	inconnu
32	al-Hamrâ	inconnu	inconnu	près d'al-Khânqâh al-Salâhiyya	inconnu
33	al-Rifâ'iyya ou Abû al-Su'ûd	inconnu	avant 1703	Haram al-Sharîf	inconnu
34	Abî Qasaba	inconnu	inconnu	Mahallat al-Sharaf	inconnu
35	al-Shaykh Hîdar	inconnu	inconnu	Mahallat al-	inconnu

				Sharaf	

f- Ribâts

- 40 CHABBI, 1994, p. 511; KHALILIEH, 1999, p. 212.

39Les ribâts étaient à l'origine des bâtiments situés aux frontières des terres musulmanes et dans lesquelles habitaient les militaires musulmans assurant la défense des terres musulmanes 40. Après le départ des Croisés, les ribâts de Jérusalem ont été réaffectés à l'hébergement des visiteurs de passage et des pèlerins musulmans.

- 41 AL-'ASALÎ, 1981a, p. 329-330.

40Durant l'époque ottoman, plusieurs ribâts sont devenus des refuges pour les pauvres. Il a été difficile de discerner les ribâts des khânqâhs car, dans les documents du XIXe siècle, les termes sont souvent utilisés indifféremment. Certains sont même appelés madrasas, tel le Ribât al-Zamanî 41.

41Le tableau qui suit recense sept ribâts à Jérusalem, construits, pour la plupart, durant la période mamelouke. Les luttes entre les Mamelouks et les Croisés ont rendu leur création nécessaire et l'on constate que les sultans mamelouks n'ont pas seulement favorisé la construction de ces ribâts mais qu'ils ont aussi pris les devants en mettant à leur disposition d'énormes sommes acquises par les biens-fonds et les terres des waqfs dédiés aux ribâts. Le Ribâtal-Mansûrî (N° 2 dans le tableau) construit par le sultan al-Mansûr Qalâwûn en 1282 en est un exemple.

Tableau N° 7: Ribâts à Jérusalem 42 (cf. plan 8)

N.	Nom du ribât	Nom du fondateur	Localisation	Date	Biens-fonds
1	al-Basîr	al-Amîr 'Alâ' al-Dîn	Bâb al-Nâ□ir	1268	La totalité de la dâr sise au côté de ce ribât, une tâhûna, un furn, 3 dârs, un hûsh, une dâr près de turba du fondateur, un sahrîj et un khân, un hammâm et 4 dukkâns à Jérusalem.

2	al-Mansûrî	al-Malik al-Mansûr Qalawûn	Bâb al-Nâir	1282	Un bustân à Gaza, 8 qîrâts du village a‘n al-asmar /(Naplouse), 3 qîrâts du village Jamla/(Naplouse), 8 qîrâts du village ‘Asîra/Naplouse, 8 qîrâts du village Ba‘âra /(Naplouse), 8 qîrâts du village Ra's/(Safad), 12 qîrâts du village, ‘Atâ/(Safad), la totalité des dârs de Muhibb al-Dîn et Ibn Karîm.
3	al-Kurd	al-Sayfî Kurd	Bâb al-Hadîd	1294	inconnu
4	al-Mârdînî	Deux femmes de l'entourage du Malik al-Sâlih	Bâb Hitta	1362	inconnu
5	al-Zamanî/madrasa	Shams al-Dîn b. Muhammad b. Zaman	Bâb al-Mathara	1476	inconnu
6	Bayrâm Jawîsh	(voir la Madrasa al-Rassâsiyya dans le tableau des madrasas)			inconnu
7	al-Hamawî	inconnu	Bâb al-Qattânîn	inconnu	inconnu

2- Propriétés de rapport : espaces commerciaux et résidentiels

Nous évoquerons ici les biens immobiliers résidentiels et commerciaux dont le but était de générer des revenus pour les institutions religieuses et charitables mais aussi pour les waqfs privés. Les loyers des hammâms, des

sûqs, des dârs, des bayts, des khâns, et des mazra‘as, entre autres, finançaient les institutions de waqf comme les mosquées, les écoles, etc.

a- Bains publics (hammâms)

Les hammâms étaient des institutions publiques qui représentaient, dans les villes, le centre de la vie socio-économique. Ils étaient en relation étroite avec les évènements importants de la vie des gens comme, par exemple, les fêtes de mariage. Les hammâms étaient considérés par les nouveaux mariés comme des salons de beauté. Ils étaient aussi utilisés pour célébrer les naissances et les circoncisions43.

En 1187, Saladin a construit des hammâms pour générer des revenus au profit de ses institutions de waqf à Jérusalem tel que le Hammâm al-Batrak établi en waqf au profit de la Khânqâh Salâhiyya et le Hammâm Bâb al-Asbât établi lui aussi en waqf au profit de la Madrasa al-Salâhiyya 44.

D’autres hammâms ont été créés durant les périodes ayyoubide, mamelouke et ottomane. Le tableau qui suit recense 12 hammâms à Jérusalem. Tous les fondateurs des hammâms étaient des sultans ou des émirs. Ces hammâms étaient donc des biens-fonds établis au bénéfice d’institutions religieuses ou caritatives telles que la mosquée al-Aqsâ et le Dôme du Rocher et également de madrasas. Quelques-uns des hammâms ont été spécialement dédiés aux pauvres et aux nécessiteux de passage à Jérusalem.

Les hammâms avaient des revenus très importants. ‘Ârif al-‘Ârif mentionne qu’au milieu du XVIe siècle le prix d’un bain était d’un dirham pour les hommes 45. Les hammâms étaient soumis aux impôts de l’État ottoman. Ainsi, entre 1554 et 1557, le Hammâm Bâb al-Asbât a dû verser des impôts d’un montant de 14 000 akçes et le Hammâm al-‘Ayn de 16 000 akçes 46.

Jawhariyya rapporte, dans ses mémoires (1904-1917), que la plupart des habitants de Jérusalem utilisaient les hammâms publics car il n’y avait pas de hammâms dans les maisons sauf chez quelques grandes familles de la ville. Entre 1904 et 1917 deux hammâms étaient en activité à Jérusalem : le Hammâm al-‘Ayn dans la Mahallat al-Wâd et le Hammâm al-Batrak situé dans le quartier chrétien, qui appartenait au waqf de la Khânqâh al-Salâhiyya. Ce dernier a été détruit et un local commercial l’a remplacé. L’auteur nous dit également que le patriarche orthodoxe avait construit un nouveau hammâm à côté de Bâbal-Asbât, baptisé Hammâm Notre-Dame Marie (Sittinâ Maryam). Ce hammâm était de meilleure qualité que les deux autres pour sa propreté, son organisation et la taille de ses salles. Jawhariyya nous rapporte également que, selon la coutume des habitants de Jérusalem, les hommes n’occupaient les hammâms qu’en début de soirée et

jusqu’à la fin de la matinée du lendemain ; certains y passaient la nuit. Les femmes ne pouvaient y aller que l’après-midi. On allait aux hammâms pour se laver mais on y apportait aussi de la nourriture 47.

Tableau Nº 8 Hammâms à Jérusalem (cf. plan 9)

N.	**Nom du hammâm**	**Nom du fondateur**	**Date**	**Localisation**	**Bénéficiaires**	**État**
1	al-Shifâ’48	al-Amîr Sayf al-Dîn Tankiz	1330	Sûq al-Qattânîn	Madrasa al-Tankiziyya	ruine
2	al-‘Ayn49	al-Amîr Sayf al-Dîn Tankiz	1330	Sûq al-Qattânîn	Madrasa al-Tankiziyya	en fonction
3	Mustaham Daraj al-‘Ayn50	inconnu	inconnu	Daraj al-‘Ayn entre □arîq al-Wâd et Bâb al-Silsila	inconnu	mundaris
4	al-Asbât ou Maryam51	Salâh al-Dîn al-Ayyûbî (Saladin)	1187	à l’entrée de Bâb al- Asbât	Madrasa al-Salâhiyya	ruine
5	al-Batrak52	Salâh al-Dîn al-Ayyûbî (Saladin)	1187	quartier chrétien	Khânqâh al-Salâhiyya	mundaris
6	‘Alâ’ al-Dîn al-Basîr53	al-Amîr ‘Alâ’ al-Dîn al-Basîr	1268	‘Aqabat al-Khâlidiyya	des pauvres arrivant au ribât du fondateur	en fonction
7	al-‘Âmûd	inconnu	environ 1508	Bâb al-‘Âmûd	Dôme du Rocher	mundaris
8	al-Jamal54	inconnu	inconnu	près de Maqâm al-Nabî Dâwûd	Dôme du Rocher	mundaris
9	al-Sultân55	Roxelane (Hürrem Sultân)	1557	□arîq al-Wâd	Takiyya de la Khâssikî Sultân	remplacé par l’église arménienne catholique
10	al-Sayyida56	inconnu	inconnu	près de l’église du Saint-	inconnu	mundaris

				Sépulcre		
11	al-Sûq57	inconnu	inconnu	Sûq al-'Attârîn	inconnu	mundaris
12	Notre Dame Marie58	le patriarche orthodoxe	entre 1904 et 1917	Bâbal-Asbat	inconnu	en fonction

b- Hôpitaux (bîmâristâns)

Le bîmâristân est un mot d'origine perse composé de deux mots : bîmâr qui signifie malade et stân qui signifie endroit ou lieu. Le bîmâristân est donc le lieu des malades. Le mot a été abrégé et est devenu mârastân 59.

Les bîmâristâns étaient des établissements construits par les sultans, émirs et califes pour le bien public et pour perpétuer la mémoire de leurs fondateurs. Les bîmâristâns accueillaient les malades, mais ils étaient aussi des centres de médecine et de formation de médecins et de chirurgiens 60.

À Jérusalem, il y avait un seul bîmâristân construit par Saladin : le Bîmâristânal-Salâhî, établi en 1187 et portant le nom de son fondateur. Il l'avait fait construire dans le quartier chrétien où se trouvaient la plupart des établissements financés par les revenus de ses waqfs comme sa madrasa et sa khânqâh. Son objectif était de mettre en place un établissement qui pouvait accueillir les malades et qui serait, en même temps, une école de médecine. Pour assurer le bon fonctionnement de cet hôpital, Saladin a mis en waqf plusieurs biens immobiliers et, pour la gestion de ses affaires, il a nommé le cadi Bahâ' al-Dîn Yûsuf b. Râfi' Abî Tamîm 61.

c- Marchés (sûqs)

Les sûqs « étaient des structures ouvertes, installées le long de rues ou à des croisements de rue, l'assemblage des boutiques n'ayant en général pas de caractère architectural. Dans ces marchés, une spécialisation professionnelle était de règle, chaque activité occupant un secteur déterminé de la ville 62 ».

Jérusalem contenait plusieurs marchés 63 entièrement dédiés au financement des institutions religieuses. Certains dukkâns et makhzans (entrepôts) de marchés avaient aussi été mis en waqf pour la même raison. Le tableau suivant montre les dukkâns, makhzans et les sûqs à Jérusalem intra-muros.

Tableau N° 9 : Dukkâns et sûqs appartenant à des waqfs khayrî à Jérusalem 64

N.	Type du bien	Localisation	Quantité	Type d'exploitation
1	dukkân	Sûq al-Qattânîn	La totalité du sûq	Location simple sauf 20 dukkâns par hikr
2	dukkân	Sûq al-Husur	La totalité du sûq	Location simple sauf 5 dukkâns par hikr
3	dukkân	Sûq al-Suyyâgh	51 dukkâns	Location simple sauf 2 dukkâns par hikr
4	dukkân	Sûq al-Kabîr	La totalité du sûq	ijâra wâhida
5	dukkân	Sûq al-'Attârîn	4	ijâra wâhida
6	dukkân	Sûq al-Bâshûra	2	ijâra wâhida
7	dukkân	Bâb al-'Âmûd	16	ijâra wâhida
8	dukkân	Mahallat al-Wâd	5	ijâra wâhida
9	dukkân	Mahallat Bâb al-Qattânîn	25	ijâra wâhida
10	dukkân	Mahallat Bâb al-Ghawânima	4	ijâra wâhida
11	dukkân	Mahallat Bâb al-Sâhira	4	ijâra wâhida
12	dukkân	□arîq al-Wâd	22	ijâra wâhida
13	dukkân	Bâb al-Majlis	1	ijâra wâhida
14	dukkân	□arîq al-Raw□a	5	ijâra wâhida
15	dukkân	Bâb al-Hadîd	6	ijâra wâhida
16	dukkân	Bâb al-Silsila	2	ijâra wâhida
17	dukkân	Sûq al-Khawâjât	22	ijâra wâhida
18	dukkân	Mahallat al-Sa'diyya	22	ijâra wâhida
19	dukkân	Mahallat al-Nasârâ	66	ijâra wâhida
20	dukkân	Bâb Khân al-Zayt	50	ijâra wâhida
21	dukkân	Sûq al-Lahhâmîn	42	ijâra wâhida
22	dukkân	Bâb al-Khalîl	4	ijâra wâhida
23	furn	Mahallat al-Sharaf	1	ijâra wâhida
24	furn	Mahallat al-Yahûd	1	ijâra wâhida
25	qahwa	Bâb al-'Âmûd	1	ijâra wâhida
26	qahwa	Mahallat al-Wâd	1	ijâra wâhida
27	qahwa	Mahallat al-Nasârâ	1	ijâra wâhida
28	tâhûna	Mahallat Bâb al-Qattânîn	1	ijâra wâhida
29	makhzan	Mahallat al-Sharaf	3	ijâra wâhida
30	makhzan	Mahallat al-Yahûd	3	ijâra wâhida

31	makhzan	□arîq al-Wâd	6	ijâra wâhida
32	makhzan	Bâb al-‘Âmûd	2	ijâra wâhida
33	makhzan	Mahallat al-Sharaf	4	ijâra wâhida
34	makhzan	Mahallat al-Sa‘diyya	1	ijâra wâhida
35	dukkân	Mahallat al-Wâd	50	hikr
36	dukkân	Bâb al-‘Âmûd	4	hikr
37	dukkân	Bâb al-Asbât	1	hikr
38	dukkân	Sûq Khân al-Zayt	50	hikr
39	dukkân	Sûq al-Bâshûra	11	hikr
40	dukkân	Sûq al-Khayyâtîn	7	hikr
41	dukkân	Sûq al-Bâzâr	11	hikr
42	dukkân	Sûq al-‘Attârîn	8	hikr
43	dukkân	Sûq al-□abkh	8	hikr
44	dukkân	Sûq al-Khawâjât	3	hikr
45	dukkân	Mahallat al-Nasârâ	2	hikr
46	dukkân	Mahallat al-Arman	2	hikr
47	dukkân	Mahallat al-Yahûd	4	hikr
48	dukkân	Mahallat al-Sharaf	21	hikr
49	dukkân	Mahallat al-Maghâriba	4	hikr
50	dukkân	Mahallat Khân al-Sultân	5	hikr
51	dukkân	Mahallat Bâb al-Silsila	7	hikr

d- Caravansérails (khâns)

Khân est un « terme d’origine persane désignant d’une part un gîte d’étape sur les grandes voies de communication et, d’autre part, un entrepôt puis une hôtellerie dans les agglomérations de quelque importance ». De ce fait, le khân jouait un rôle important de lieu où les voyageurs faisaient une halte pour se reposer ou pour régler leurs négoces et autres affaires 65.

Al-Hanbalî, qâ□î al-qu□ât, né à Jérusalem en 1456 nous dépeint le Khân al-Sultân ainsi : « D’importants khâns érigés en tant que biens waqfs dédiés à la Mosquée al-Aqsâ, loués à l’année pour la somme de 400 dinars provenant des ventes de marchandises diverses et des productions 66 ». Cela confirme le double rôle du khân, en tant que lieu d’habitation et de commerce pour les voyageurs mais aussi source de subventions pour les institutions religieuses, publiques et charitables.

Vu l'importance du patrimoine religieux de Jérusalem, plusieurs khâns ont été établis dans cette ville. Le tableau qui suit recense quatorze khâns à Jérusalem intra-muros, construits durant les périodes ayyoubide, mamelouke et ottomane. La plupart d'entre eux ont été fondés par des émirs. Ils ont tous été établis au profit de waqfs, à l'exception du Khân al-Qâ□î Fakhr al-Dîn et du Khân al-Sha'âra, tous deux créés et exploités pour s'autofinancer.

Le tableau ci-après nous montre que plusieurs émirs ainsi que certains grands commerçants ont fondé des khâns, comme Qâ□î Fakhr al-Dîn à Jérusalem qui a construit son khân aux environs de 1474. Grâce à leur rentabilité, ces établissements pouvaient subventionner des waqfs d'utilité publique. Le Khân al-'Innâba, créé par Saladin, assurait le financement de sa madrasa (Madrasa al-Salâhiyya) à Jérusalem. Il est important de souligner que les biens garants étaient souvent situés près des destinataires de leurs revenus. Par exemple, le Khân al-'Inâba et la Madrasa al-Salâhiyya se trouvaient dans le même quartier. Autre exemple : le Khân al-Sultân construit à Jérusalem par le sultan mamelouk Barqûq en 1386 et dont les revenus étaient dédiés à la mosquée al-Aqsâ était situé à côté de sa mosquée. Tout comme le Khân al-Khâssikiyya fondé par Khâssiki Sultân pour les besoins de sa takiyya voisine.

Tableau N° 10: Khâns à Jérusalem (cf. plan 10)

N.	**Nom du khân**	**Nom du fondateur**	**Date de fondation**	**Bénéficiaires**	**Localisation**	**État**
1	al-Sultân[67]	Sultan Barqûq	1386	Mosquée al-Aqsâ	Bâb al-Silsila	existe
2	al-Ghâdiriyya[68]	Misr Khâtûn	1432	Madrasa al-Ghâdiriyya	Sûq al-Qattânîn	mundaris
3	Tankiz ou □ûzbîr[69]	al-Amîr Tankiz	1336	Madrasa al-Tankiziyya	Sûq al-Qattânîn	existe
4	al-Qattânîn[70]		1461	Haram al-Sharîf	Sûq al-Qattânîn	mundaris
5	al-Qâ□î Fakhr al-Dîn[71]	al-Qâ□î Fakhr al-Dîn al-Khazrajî	environ 1474	le fondateur lui-même	Prés du Daraj al-'Ayn	mundaris
6	al-Fahm[72]	inconnu	inconnu	Mosquée al-Aqsâ	□arîq Bâb al-Silsila	mundaris
7	al-Masraf[73]	inconnu	inconnu	□arîq Bâb al-Silsila	mundaris	

8	al-Sha“âra74	inconnu	le fondateur lui-même	inconnu	existe	
9	al-Zayt75	inconnu	inconnu	Sûq Khân al-Zayt	mundaris	mundaris
10	al-Khâssikiyya76	Roxelane (Hürrem Sultân)	1557	takiyya de la Khâssikî Sultân	‘Aqabat al-Takiyya	en état de ruine
11	al-Jubaylî77	inconnu	inconnu	inconnu	Mahallat al-Wâd	mundaris
12	al-Jâwîlî78	‘Alam al-Dîn Sanjur al-Jâwîlî	première moitié du XVIIIe siècle	inconnu	inconnu	mundaris
13	al-‘Innâba79	Saladin	inconnu	Madrasa al-Salâhiyya	Bâb Hitta	mundaris
14	al-Qibt80	Ibrâhîm Mutrân des Coptes	inconnu	inconnu	Quartier chrétien	existe

e- Fontaines ou citernes publiques (sabîls)

Le mot sabîl désigne « une fontaine à boire, point d’eau public aménagé grâce à la générosité et à la charité d’une personne privée ». Le terme a été employé pour désigner symboliquement une œuvre de charité d’où l’expression métaphorique : « fî sabîl Allâh » (pour l’amour de Dieu), qui fait référence à toute œuvre dédiée à Dieu dans l’espoir d’obtenir une récompense 81.

À Jérusalem, il existe 28 fontaines publiques ; 5 d’entre elles ont été construites à l’époque ayyoubide, 7 à l’époque mamelouke, 14 à l’époque ottomane et 2 à une date inconnue. Parmi ces fontaines, 11, soit plus d’un tiers, se trouvent sur la place du Haram al-Sharîf, 15 ailleurs dans la vieille ville et 2 extra-muros 82 (cf. plan 11).

Jérusalem est une ville montagneuse dépourvue de rivières. Ses habitants avaient pris l’habitude de stocker de l’eau de pluie dans des réservoirs et des citernes. Mais, suite à la croissance démographique, ces eaux pluviales n’ont plus été suffisantes aux habitants de la ville. Ils ont donc fait venir de l’eau par des canaux reliés aux régions limitrophes, notamment par l’ouedal-‘Arûb situé entre Jérusalem et Hébron. L’importance du besoin en eau a poussé les bienfaiteurs à mettre les sources en waqfs au profit des indigents. Maqdisî (XVIe siècle) rapporte que le calife ‘Uthmân a établi en waqf la

source de Silwân au profit des nécessiteux de Jérusalem. Mais cette source n'a pas suffi à satisfaire les besoins grandissants des habitants. Pour combler le manque en eau, les habitants ont commencé à creuser des citernes (bîrs). Maqdisî indique aussi que chaque dâr de Jérusalem avait une ou plusieurs citernes et chaque quartier avait une citerne mise en waqf 83. Nous avons pu constater, au cours de notre recherche dans les registres des cadis de Jérusalem, que les descriptions des maisons de Jérusalem incluent fréquemment une ou plusieurs citernes. Ces documents utilisent presque toujours le terme bîrs mâ' li-jam' miyâh al-ashtiyya, ce qui laisse entendre que les citernes servaient au stockage des eaux de pluie 84. Mais on y trouve également le mot sahrîj qui évoque un lieu dans lequel on garde de l'eau sans référence particulière à l'eau de pluie 85.

- 86 CANAAN, 1932, p. 244.

60L'eau des citernes était utilisée pour boire, laver, et abreuver les animaux. Les citernes étaient publiques ou privées. Selon Canaan, la citerne était habituellement creusée un an avant la construction de la maison. L'eau de pluie stockée la première année servait aux besoins du bâtiment car l'eau stockée est saumâtre et ne devient potable que la deuxième année 86.

- 87 AL-'ASALÎ, 1982, p. 111.

Al-'Asalî rapporte qu'au milieu du XIXe siècle, Jérusalem intra-muros comptait environ 950 citernes. À la fin de l'époque ottomane, on en recensait environ 6 600 à Jérusalem et dans sa région. L'une des plus grandes citernes se situait à l'intérieur du Haram al-Sharîf et son eau servait aux ablutions. À la fin de l'époque ottomane, il y avait entre 26 et 31 citernes dans le Haram. Il est impossible de donner leur nombre exact du fait que certaines étaient reliées entre elles et qu'elles comportaient plusieurs ouvertures 87.

Il existait également à Jérusalem de vastes réservoirs d'eau (birka) comme laBirkat Isrâ'îl, les Birkats Sulaymânconstruits, remplis et mis en waqfs par le sultan ottoman Soliman le Magnifique, ainsi que le réservoir de 'Ayyâ□ 88 et le réservoir du Sultan, l'un des plus grands de Jérusalem, construit et mis en waqf par le Sultan mamelouk Barqûq en 1407 89. Il y avait aussi des réservoirs reliés aux bains publics de Jérusalem ; à cette époque, on utilisait d'ailleurs le même mot pour désigner un bain et un réservoir d'eau : Hammâm al-Shifâ, Hammâm al-Basîr, Hammâm al-Batrak, ou indifféremment Birkat al-Shifâ, Birkat al-Batrak, etc90.

Parmi les réservoirs construits par le sultan Soliman le Magnifique pour alimenter Jérusalem en eau, les Birkats Sulaymân étaient situés extra-

muros, à l'est et à l'ouest de Bâb al-Khâlîl et de Qanât al-Sabîl. Ce canal (qanât) avait été creusé pour transporter les eaux dans la ville, plus exactement vers le Haram al-Sharîf et les quartiers avoisinants. Selon Cohen, ce projet a été achevé en 1541[91].

- 92 AL-'ASALÎ, 1981a, p. 151-152.

64 De même, Muhammad Jalabî al-Naqqâsh a reconstruit et rempli la Qanât al-Sabîl et l'a établie en waqf au profit de tous les musulmans, en l'honneur du Sultan Soliman le Magnifique. Il a également mis en waqf, pour financer le fonctionnement de ce canal, les villages suivants : Kufr □âb, Maghlas, Jandâs, Tarqûmiyya et la moitié du village al-Qibâb[92].

D'après les registres mühimme defteri,Soliman le Magnifique portait un intérêt particulier à la Qanât al-Sabîl. Un document daté du 2 Rajab 959/24 juin 1552 indique que les revenus des villages susmentionnés dédiés à ce canal variaient entre 9 000 et 10 000 akçes par an, et qu'ils ont même atteint 13 000 akçes en 1552. Un grand nombre d'ouvriers travaillaient à l'entretien de ce canalmais aussi des kâtibs et des surveillants du réservoir d'eau. Leurs salaires pouvaient atteindre 25 akçes par jour [93].

f- Terres agricoles (villages et fermes)

Les terres cultivables incluent à la fois les fermes (mazra'as) et les petites parcelles (arâ□î) dont les revenus étaient dédiés aux besoins des institutions religieuses. La plupart de ces terres étaient situées en dehors des murailles de la ville. Le tableau suivant recense ces terres, leur localisation géographique et les institutions qu'elles finançaient. Pour ce tableau, nous n'avons retenu que les villages (qaryas) et les mazra'as, car les plus petites parcelles ne concernent que les waqfs dhurrîs.

Tableau N° 11 : Qaryas et mazra'as appartenant aux waqfs khayrî à Jérusalem [94]

N.	**Nom du bien**	**Type**	**Localisation (province)**	**Partie mise en waqf %**[95]	**Bénéficiaire**
1	Bîtûnyâ	qarya	Jérusalem	67	Haram al-Sharîf
2	Liftâ	qarya	Jérusalem	50	Haram al-Sharîf
3	'Ayn Yabrûd	qarya	Jérusalem	67	Haram al-Sharîf
4	'Ayn 'Arîk	qarya	Jérusalem	50	Haram al-Sharîf
5	Bayt Rîmâ	qarya	Jérusalem	50	Haram al-Sharîf
6	Qarâwâ Banî Zayd	qarya	Jérusalem	50	Haram al-Sharîf

7	‘Arûra	qarya	Jérusalem	42	Haram al-Sharîf
8	Abû Qash	qarya	Jérusalem	50	Haram al-Sharîf
9	Bayt Hanînâ	qarya	Jérusalem	50	Haram al-Sharîf
10	Kufur ‘Ayn	qarya	Jérusalem	50	Haram al-Sharîf
11	al-□ayba	qarya	Jérusalem	37.5	Haram al-Sharîf
12	Nûbâ	qarya	Hébron	100	Haram al-Sharîf
13	‘Ibwîn	qarya	Jérusalem	67	Haram al-Sharîf
14	al-‘Ûjâ	qarya	Jérusalem	100	Haram al-Sharîf
15	al-Nuwî‘ma	qarya	Jérusalem	100	Haram al-Sharîf
16	al-Jâniyya	qarya	Jérusalem	100	Haram al-Sharîf
17	Mazâri‘ al-Nûbânî	qarya	Jérusalem	50	Haram al-Sharîf
18	‘Âbûd	qarya	Jérusalem	100	Haram al-Sharîf
19	Ram Allâh	qarya	Jérusalem	50	Haram al-Sharîf
20	al-‘Îzariyya	qarya	Jérusalem	50	Haram al-Sharîf
21	Sûr Bâhir	qarya	Jérusalem	25	Haram al-Sharîf
22	Dîr Dibwân	qarya	Jérusalem	50	Haram al-Sharîf
23	Bayt ‘Inân	qarya	Jérusalem	100	Haram al-Sharîf
24	‘Arâ□î al-Birak	qarya	Haifa	100	Haram al-Sharîf
25	Kufur ‘Anâtâ	qarya	Jérusalem	100	Haram al-Sharîf
26	Amyûn	qarya	Tripoli (Shâm)	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
27	Qîqba	mazra‘a	Tripoli de Shâm	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
28	al-Lud	qarya	Ramla	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
29	Bayt Iksa	qarya	Jérusalem	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
30	al-Kharûba	mazra‘a	Jérusalem	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
31	Kufr Jins	qarya	Ramla	75	Takiyya de la Khâssikî Sultân
32	Kufr ‘Ânâ	qarya	Ramla	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
33	Kufr □âb	mazra‘a	Gaza	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
34	Baqî‘ al-□ân	qarya	Jérusalem	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân

35	Bayt Liqyâ	qarya	Jérusalem	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
36	Nûshif	mazra‘a	Jérusalem	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
37	Rakûbîs	mazra‘a	Jérusalem	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
38	Bayt Lahm	qarya	Jérusalem	75	Takiyya de la Khâssikî Sultân
39	Bayt Jâlâ	qarya	Jérusalem	75	Takiyya de la Khâssikî Sultân
40	al-Kanîsa	qarya	Ramla	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
41	Bîr Mâ‘în	qarya	Ramla	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
42	Sabitâra	qarya	Ramla	50	Takiyya de la Khâssikî Sultân
43	‘Inâba	qarya	Ramla	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
44	Sâfriyya	qarya	Ramla	87.5	Takiyya de la Khâssikî Sultân
45	Kharbatha	qarya	Ramla	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
46	Jindâs	qarya	Ramla	29.5	Takiyya de la Khâssikî Sultân
47	Yâzûr	qarya	Ramla	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
48	al-Yâhûdiyya	qarya	Ramla	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
49	Bayt Dajjân	qarya	Ramla	75	Takiyya de la Khâssikî Sultân
50	Bayt Sîna	qarya	Ramla	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
51	Rantiyya	qarya	Ramla	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
52	Ni‘lîn	qarya	Ramla	75	Takiyya de la Khâssikî Sultân
53	Qâqûn	qarya	Naplouse	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
54	Dîr Sâlim	mazra‘a	Naplouse	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
55	Hîthân al-	mazra‘a	Naplouse	25	Takiyya de la

	Jamâsîn				Khâssikî Sultân
56	al-Jîb	qarya	Jérusalem	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
57	Hâra	qarya	Sidon	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
58	Kanîsa	mazra‘a	Sidon	80	Takiyya de la Khâssikî Sultân
59	Sûfya	mazra‘a	Sidon	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
60	Jalyûba	mazra‘a	Sidon	100	Takiyya de la Khâssikî Sultân
61	Silwân	qarya	Jérusalem	100	Madrasa al-Salâhiyya
62	Qastal	mazra‘a	Jérusalem	50	Madrasa al-Salâhiyya
63	Na‘liyâ	qarya	Hébron	33.33	Madrasa al-Salâhiyya
64	Bayt Dajjân	qarya	Naplouse	50	Madrasa al-Maymûniyya
65	Bayt Liqyâ	qarya	Jérusalem	100	Madrasa al-Badriyya
66	Battîr	qarya	Jérusalem	100	Madrasa al-Mu‘a□□amiyya
67	‘Allâr al-Fûqâ	qarya	Jérusalem	100	Madrasa al-Mu‘a□□amiyya
68	‘Allâr al-Suflâ	qarya	Jérusalem	100	Madrasa al-Mu‘a□□amiyya
69	al-Râm	qarya	Jérusalem	100	Madrasa al-Mu‘a□□amiyya
70	Salâm	mazra‘a	Jérusalem	100	Madrasa al-Mu‘a□□amiyya
71	Qalqîlya	qarya	Naplouse	67	Madrasa al-Mu‘a□□amiyya
72	Bayt Nabâlâ	qarya	Jérusalem	100	Madrasa al-Dawîdâriyya
73	Hijlâ	qarya	Jérusalem	100	Madrasa al-Dawîdâriyya
74	□ubrus	qarya	Jérusalem	100	Madrasa al-Dawîdâriyya
75	‘Ayn Qînyâ	qarya	Jérusalem	100	Madrasa al-Tankiziyya

76	Ni‘lîn	qarya	Ramla	25	Madrasa al-Sulâmiyya
77	Jaba‘	qarya	Jérusalem	16.66	Madrasa al-Sulâmiyya
78	al-Bîra	qarya	Jérusalem	25	Madrasa al-Sulâmiyya
79	Shiwîkâ	qarya	Naplouse	50	Madrasa al-Fârisiyya
80	Dîr Jarîr	qarya	Jérusalem	100	Madrasa al-Khâtûniyya
81	□ahr al-Jamal	mazra‘a	Jérusalem	100	Madrasa al-Khâtûniyya
82	A‘nâz	qarya	Syrie	100	Madrasa al-Arghûniyya
83	al-Jandaliyya	mazra‘a	Syrie	60	Madrasa al-Arghûniyya
84	Bayt Safâfâ	qarya	Jérusalem	25	Madrasa al-Manjikiyya
85	Silwân	qarya	Jérusalem	50	Madrasa al-Manjikiyya
86	al-Maniyya	qarya	Safad	100	Madrasa □âziyya
87	Sâwar	qarya	Jérusalem	100	Madrasa al-Lu’lu’iyya
88	Kûm al-Tujjâr	qarya	Égypte	100	Madrasa al-Baladiyya
89	Harastâ	qarya	Égypte	100	Madrasa al-Baladiyya
90	Shâdûr	qarya	Jérusalem	50	Madrasa al-Marmariyya
91	Hârat Bâb Sa‘d	mazra‘a	Jérusalem	33.33	Madrasa al-Marmariyya
92	Bayt Sâhûr	qarya	Jérusalem	50	Madrasa al-Jarkasiyya
93	Bâlmâ Aghâjî	qarya	Kûtâhyâ /Anatolie	100	Madrasa al-□ilûniyya
94	Sallat Aghlânî	qarya	Kûtâhyâ /Anatolie	100	Madrasa al-□ilûniyya
95	Iynâ Ghâzî	qarya	Kûtâhyâ /Anatolie	100	Madrasa. al-□ilûniyya
96	Ûra Kîr	qarya	Kûtâhyâ /Anatolie	100	Madrasa al-□ilûniyya

97	Sûr Bâhir	qarya	Jérusalem	70	Madrasa al-Bâsitiyya
98	Dîr Dibwân	qarya	Jérusalem	50	Madrasa al-Husniyya
99	Kufur □ûbî	qarya	Jérusalem	33.33	Madrasa al-Husniyya
100	al-‘Inab (Abû Ghûsh)	qarya	Jérusalem	66.66	Madrasa al-Husniyya
101	al-Mâlih	mazra‘a	Jérusalem	100	Madrasa al-Husniyya
102	al-Zaytûn	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Jawhariyya
103	Kûfiya	qarya	Gaza	10	Madrasa al-Jawhariyya
104	□ûl-Karm	qarya	Naplouse	50	Madrasa al-Jawhariyya
105	Bayt Dajjân	qarya	Naplouse	100	Madrasa al-Ashrafiyya
106	al-Sâfiriyya	qarya	Ramla	100	Madrasa al-Ashrafiyya
107	inconnu96	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
108	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
109	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
110	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
112	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
113	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
114	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
115	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
116	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
117	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya

118	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
119	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
120	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
121	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
122	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
123	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
124	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
125	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
126	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
127	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
128	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
129	inconnu	qarya	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
130	inconnu	qarya	Ramla	100	Madrasa al-Ashrafiyya
131	inconnu	qarya	Ramla	100	Madrasa al-Ashrafiyya
132	inconnu	qarya	Hébron	100	Madrasa al-Ashrafiyya
133	inconnu	qarya	Hébron	100	Madrasa al-Ashrafiyya
134	inconnu	qarya	Hébron	100	Madrasa al-Ashrafiyya
135	inconnu	mazra‘a	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
136	inconnu	mazra‘a	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
137	inconnu	mazra‘a	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
138	inconnu	mazra‘a	Gaza	100	Madrasa al-

					Ashrafiyya
139	inconnu	mazra‘a	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
140	inconnu	mazra‘a	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
141	inconnu	mazra‘a	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
142	inconnu	mazra‘a	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
143	inconnu	mazra‘a	Gaza	100	Madrasa al-Ashrafiyya
144	Bayt Sâhûr	qarya	Jérusalem	50	Madrasa al-Mazhariyya
145	Dîr Bzî‘	qarya	Jérusalem	100	Madrasa al-Mâlikiyya
146	Qalûniya	qarya	Jérusalem	100	Zâwiya al-Shaykhûniyya
147	□âb al-Suflâ	qarya	Jérusalem	91	Zâwiya al-Jarrâhiyya
148	‘Ayn Kârim	qarya	Jérusalem	100	Zâwiya Abû Madyân al-Ghûth
149	Bayt Liqyâ	qarya	Jérusalem	100	Zâwiya al-Mihmâziyya
150	al-Ghazzâl	mazra‘a	Ramla	100	Zâwiya al-Adhamiyya
151	inconnu	mazra‘a	Gaza	100	Zâwiya al-Adhamiyya
152	Bayt Saffâfâ	qarya	Jérusalem	75	Zâwiya al-Adhamiyya
153	□a‘n al-Asmar	qarya	Naplouse	33.33	Ribât al-Mansûrî
154	Jamla	qarya	Naplouse	12.5	Ribât al-Mansûrî
155	‘Asîra	qarya	Naplouse	33.33	Ribât al-Mansûrî
156	Ba‘‘âra	qarya	Naplouse	33.33	Ribât al-Mansûrî
157	Ra’s	qarya	Safad	33.33	Ribât al-Mansûrî
158	‘Atâ	qarya	Safad	33.33	Ribât al-Mansûrî
159	Bayt Siqâyâ	qarya	Jérusalem	25	Turba ‘Alâ’ al-Dîn al-Abâsîrî

g- Résidences (dârs, bayts)

Ce sont les habitations établies en waqfs par leur fondateur pour que leurs loyers financent les institutions religieuses de Jérusalem. Le tableau qui suit recense ces biens immobiliers, leur localisation et les types d'exploitation.

Tableau Nº 12 : Résidences appartenant aux waqfs khayrî à Jérusalem 97

N.	Type du bien	Localisation	Nombre	Type d'exploitation
1	dâr	Sûq al-Husur	100 %98	ijâra wâhida
2	dâr	Sûq al-Qattânîn	100 %	ijâra wâhida
3	dâr	Bâb al-Hadîd	1	ijâra wâhida
4	dâr	Bâb al-'Âmûd	1	ijâra wâhida
5	dâr	Bâb al-Ghawânima	2	ijâra wâhida
6	dâr	Bâb al-Silsila	13	ijâra wâhida
7	dâr	Bâb al-'Atim	1	ijâra wâhida
8	dâr	Mahallat al-Sa'diyya	10	ijâra wâhida
9	dâr	Mahallat al-Sharaf	9	ijâra wâhida
10	bayt	Mahallat al-Yahûd	23	ijâra wâhida
11	dâr	Mahallat al-Wâd	13	ijâra wâhida
12	dâr	Habs al-Ribât	17	ijâra wâhida
13	dâr	Habs al-Dam	14	ijâra wâhida
14	dâr	Bâb al-Majlis	1	ijâra wâhida
15	dâr	Haram al-Sharîf	11	ijâra wâhida
16	dâr	Mahallat al-Nasârâ	11	ijâra wâhida
17	dâr	Mahallat al-Wâd	21	hikr
18	dâr	Mahallat Bâb al-'Âmûd	12	hikr
19	dâr	Mahallat Bâb Hitta	1	hikr
20	dâr	Mahallat al-Maghâriba	1	hikr
21	dâr	Mahallat al-Sa'diyya	3	hikr
22	dâr	Mahallat Bâb al-Silsila	1	hikr
23	dâr	Mahallat al-Sharaf	13	hikr
24	dâr	Mahallat Khân al-Sultân	1	hikr
25	dâr	Mahallat al-Arman	1	hikr
26	dâr	Mahallat al-Nasârâ	3	hikr
27	dâr	Bâb al-Khalîl	4	hikr
28	dâr	'Aqabat al-Sarâyâ	2	hikr
29	dâr	Sûq al-Bâshûra	1	hikr
30	dâr	Sûq Khân al-Zayt	1	hikr

31	dâr	Sûq al-‘Attârîn	1	hikr
32	dâr	Sûq al-Husur	1	hikr
33	dâr	Sûq al-Dabbâgha	1	hikr
34	dâr	Mahallat al-Maghâriba	135	

Waqf ahlî ou dhurrî (familial ou privé)

Il est difficile de préciser le nombre exact de waqfs familiaux et privés à Jérusalem car les documents ne mentionnent que les évènements qui les touchent, comme un changement de mutawallî ou une plainte concernant une expropriation, ou encore un conflit entre différents bénéficiaires de biens waqfs, etc. Ces documents nous ont toutefois permis de rassembler un certain nombre d’éléments sur ce type de waqf.

Pour élargir notre recherche sur les waqfs dhurrî, nous avons également consulté les registres de location des biens waqfs 99 de la fin de l’époque ottomane, et plus particulièrement de la période de 1915 à 1918. Nous y avons trouvé des indications relatives à la nature des immeubles loués, leur localisation, le nom des waqfs et le nom des locataires. Il faut souligner que ces informations n’incluent pas les biens non loués.

Tableau N° 13 : Waqfs dhurrî à Jérusalem 100

N	Nom du waqf	Type de bien	Nombre de biens	Localisation
1	Amîn al-Husaynî	dukkân dâr makhzan	6 4 1	Sûq al-Bâzâr
2	‘Abd al-Latîf al-Husaynî	dâr dâr dâr ar□	1 7 4 1	Mahallat al-Sa‘diy ‘Aqaba al-Takiy près de Zâwiyat al-Bastâ Bâb al-Sâhira
3	Hasan al-Husaynî	dâr dâr makhzan qahwa dâr karm ar□tâhûna dâr dâr	1 2 2 2 1 1 1 1 2	‘Aqaba al-Takiy Bâb al-‘Âm Bâb al-‘Âm Bâb al-‘Âm ‘Aqaba al-Mu hors de Bâb al-Asl hors de Bâb al-Asl Bâb al-‘Âm Mahallat al-Sha

		karm karm	1 1 1	Mahallat al-Arm Jaffa al-□ûr
4	□âhir al-Husaynî	dukkân dukkân ma‘sara âkhûr	2 1 3 1	Sûq al-Bâ al-Wâd al-Wâd al-Wâd
5	Karîm al-Husaynî	makhzan	1	Bâb al-‘Âmûd
6	‘Alî al-‘Alamî	dâr bayt dâr	2 7 1	Mahallat al-Sarâ Mahallat al-Sarâ ‘Aqaba al-Sarâyâ
7	‘Abd al-Râziq al-‘Alamî	dâr dâr dâr dâr dâr dâr dâr dukkân dukkân dukkân dukkân ar□	4 1 1 1 1 1 1 1 1 2 2 1	Bâb al-‘Âm Mahallat al-Sa‘diy Bâb al-Kha Bâb al-Sâh ‘Aqaba al-Sarâ al-Wâd ‘Aqaba al-Batî Suwayqat ‘All Bâb al-Sâh Bâb al-‘Âm Sûq al-Khawâ Bâb al-Sâhira
8	Yûsuf al-‘Alamî	dâr dâr makhzan dukkân dukkân	2 2 3 1 1	Mahallat al-Sha Mahallta al-Arm Bâb al-Kha Bâb al-Sils Suwayqat ‘Allûn
9	Hâtim al-‘Alamî	dukkân dukkân dâr	6 3 2	Khân al-Za Mahallat al-Nasâ Mahallat al-Nasârâ
10	‘Alî al-‘Alamî	dâr	2	Mahallat al-Nasârâ
11	Sulaymân Quttîna	dâr dâr dâr dâr dâr dâr	6.5 10 4 2 ½ 3	Bâb al-‘Âm al-Wâd Mahallat al-Sa‘diy Mahallat al-Nasâ Mahallat al-Yah Mahallat al-Jawwâl

		dâr dâr dâr âkhûr âkhûr ma‘sara dukkân dukkân dukkân furn makhzan qahwa	1 1 2 2 1 2 2 1 1 1 1 1	Mahallat al-Haddâc ‘Aqaba al-Mawlawiy ‘Aqaba al-Shaykh Rîh ‘Aqaba al-Shaykh Rîh Mahallat al-Nasâ ‘Aqaba al-Mu ‘Aqaba al-Mu Bâb al-‘Âm al-Wâd Bâb al-‘Âm Bâb al-‘Âm al-Wâd
12	Muhammad Quttîna	dâr dâr dâr dâr dukkân dukkân dâr	5 1 1 1 1 1 1	al-Wâd Mahallat al-Nasâ Mahallat al-Jawwâl Mahallat al-Sha Mahallat al-Sha al-Sâha al-Sâha
13	Âl-Hadûta	dâr dâr dâr dâr dâr	3 2 2 1 1	Près de Hammâm al-‘A Mahallat al-Sa‘diy Qanâtir Kh Bâb al-‘Âm Mahallat al-Yahûd
14	Rashîd Hadûta	dâr dâr dâr	2 1 1	Bâb al-‘Âm Qanâtir Kh al-Wâd
15	‘Abd al-Latîf Hadûta	dâr dâr dâr dâr	2 2 1 1	Bâb al-‘Âm Qanâtir Kh Mahallat al-Sha al-Wâd
16	Yûsuf al-Jâ‘‘ûnî	dâr dukkân qahwa	1 3 1	Mahallat al-Yah Mahallat al-Yah Mahallat al-Yahûd
17	Khalîl al-Jâ‘‘ûnî	dâr dâr dâr hikr du couvent arménien	1 1 1	Mahallat al-Sha Hûsh al-Ghizl Mahallat al-Nasâ Dîr al-Arman

18	‘Umar al-Jâ“ûnî	dâr dukkân	1 1	Mahallat al-Sha Sûq al-Lahm
19	‘Abd Allâh al-Dâwûdî	bayt dâr dâr dâr dâr makhzan	2 1 1 1 ½ 1	Mahallat al-Yah Mahallat al-Yah Mahallat al-Sa‘diy al-Sâha Bâb al-‘Âm Bâb al-Silsila
20	Muhammad al-Qarmî	dukkân dukkân	4 1	al-Wâd Bâb al-Silsila
21	al-‘Anbûsî et Hindiyya	dukkân qahwa bank (al-Bank al-‘Uthmânî al-Bank al-‘Arabî) (Lûkanda Filastîn) âkhûr makhzan maktab ar□ dâr âkhûr dukkân	20 2 2 1 5 1 1 4 1 3 3 1 1	Bâb al-Kha Bâb al-Kha Bâb al-Kha Bâb al-Kha Bâb al-Kha Bâb al-Kha Bâb al-Kha Bâb al-Kha Sûq al-Hus Sûq al-Hus Bâb al-Sils al-Shaykh Jarr al-Shaykh Jarrâh
22	‘Abd al-Jawwâd al-‘Asalî	dârdukkândârdârar□ âkhûr dârdukkânqahwa ma‘sara dârfurnâkhûr makhzan	7 1 2 10 1 2 2 4 1 1 2 1 1 1	Mahallat al-Sha Mahallat al-Sha Mahallat al-Sils près de la citade près de la citade près de la citade Bâb al-Sils Bâb al-Sils Mahallat al-Sils Mahallat al-Sils Mahallat al-Sha Mahallat al-Sha Mahallat al-Sha Mahallat al-Qal‘a
23	Muhammad al-Mûqit	dâr dukkân	5.5 2	Mahallat al-Sha Mahallat al-Sha

		dâr dâr dâr dâr dâr	2 1 1 1 1	Suwayqat ‘All ‘Aqaba al-Batî Bâb al-Sils Bâb al-Had Bâb Hitta
24	Ahmad al-Mûqit	dâr qahwa dâr dâr dâr qasr	1 1 1 3 3 1	Suwayqat ‘All Suwayqat ‘All ‘Aqaba al-Batî Mahallat al-Sha près d’al-□ près d’al-□ûr
25	Kamâl Abû Sharîf	Dukkân dukkân dukkân dukkân	7 2 1 1	Bâb al-Sils Mahallat al-Sha Mahallat al-Yah Bâb al-‘Âmûd
26	‘Abd al-Rahîm al-Shihâbî	dukkândukkândukkândukkândukkândâr	1 1 1 1 1 1	Sûq al-‘Attâr Sûq al-Hus al-Wâd Sûq al-Bâshû Suwayqat ‘All al-Wâd
27	‘Abd al-Qâdir al-Qutub	dâr dukkân dukkân	8 4 1	Mahallat al-Sha Mahallat al-Sha Mahallat al-Silsila
28	Sulaymân al-Nashshâshîbî	dâr dâr dâr dâr	2 1 4 2	Sûq al-Hus ‘Aqaba al-Mu al-Wâd ‘Aqaba Rassâs
29	Karîm al-Dîn ‘Alî al-Nimrî	dâr dukkân makhzan âkhûr ar□	18 6 4 2 5	Mahallat al-Sha Mahallat al-Sha Mahallat al-Sha Mahallat al-Sha al-Baq‘a
30	al-‘Asaliyya	dâr makhzan dâr makhzan dukkân karm	6 1 7 1 1 1	Mahallat al-Sha Mahallat al-Sha Près de la citade Près de la citade Près de la citade Près de la citade

		dâr qahwa ma‘sara dukkân dâr furn âkhûr	2 1 1 1 1 1 1	Bâb al-Sils Bâb al-Sils Bâb al-Sils Bâb al-Sils Mahallat al-Hâkû Mahallat al-Hâkû Mahallat al-Hâkûra
31	Yûsuf Habb Rummân	dâr	6	Bâb Hitta
32	Sâlih al-‘Asalî	dâr	1	près de la citadelle
33	Hasan Iqmî‘	dâr dukkân dâr	2 3 1	Mahallat al-Yah Mahallat al-Yah Mahallat al-Maghâriba
34	‘Umar al-Jâ‘ûnî	dâr	1	Mahallat al-Yahûd
35	Abî al-Fa□l al-‘Alamî	dukkân	3	Mahallat al-Yahûd
36	Qurqush	dukkân	2	Mahallat al-Yahûd
37	‘Îsâ Abû Isbîtân	dâr	3	Bâb al-‘Âmûd
38	‘Umar Bûjja	dâr	1	Bâb al-‘Âmûd
39	Fâtima al-Khâlidî	dâr	1	Mahallat Bâb Hitta
40	Mûsa Afandî al-Khâlidî	dâr dâr bayt	1 1 1	Bâb al-‘Âm Mahallat al-Zrâ Bâb al-‘Âmûd
41	Shaykh Sun‘ Allâh al-Khâlidî	dâr dâr hâsil	1 1 2	Mahallat al-Zrâ Khatt Dâw Mahallat al-Zrâ‘în

Waqf mundaris

70Les waqfs mundaris sont ceux dont nous ne connaissons ni le fondateur ni les bénéficiaires qu’il aurait pu désigner. Nous avons mentionné leur signification au chapitre précédent, nous décrirons plus loin la situation juridique, l’administration et les bénéficiaires de ce type de waqf. Le tableau

qui suit précise les biens et les emplacements des waqfs mundaris dans notre corpus.

Tableau N° 14 : Biens waqfs mundaris à Jérusalem 101

N.	Type de bien	Localisation du bien	Nombre de biens
1	dukkân	Sûq al-Lahm	37
2	dukkân	Sûq Khân al-Zayt	52
3	dukkân	Sûq al-'Attârîn	1
4	dukkân	Mahallat al-Wâd	9
5	dukkân	Mahallat al-Nasârâ	1

Waqfs musulmans fondés à Jérusalem entre 1858 et 1917

Pour étudier les fondations waqfs créées par les musulmans à Jérusalem intra-muros entre 1858 et 1917, nous nous sommes efforcés de répondre aux questions suivantes : dans quelle catégorie étaient ces biens waqfs ? Étaient-ils des waqfs khayrî, dhurrî ou les deux ? Lesquels étaient rentables (magasins ? maisons ? terres ?) S'agissait-il de biens privés ou de biens waqfs transformés par la suite au profit d'autres bénéficiaires par la possession du droit d'usage (haqq al-intifâ') 102 ? Cette opération était en effet fréquemment réalisée sur la base de contrats de location de biens waqfs notamment de khulû shar'î mursad ou de hikr. Quels étaient les objectifs des fondateurs de ces waqfs ? Étaient-ils de véritables philanthropes ou avaient-ils des motivations familiales ou politiques ? Qui étaient les bénéficiaires désignés par les fondateurs ? Quelles étaient les conditions stipulées par les fondateurs ?

Pour répondre à ces questions, nous nous sommes appuyés sur les données de 12 waqfiyyas inscrites dans les registres des cadis de Jérusalem pendant la période étudiée. Nous avons ainsi pu constater que la deuxième moitié du XIXe siècle avait été moins propice à la création de waqfs musulmans à Jérusalem que la première moitié du même siècle, proportionnellement aux waqfs non musulmans fondés à la même période. En remontant à la période précédente, 'Ûdîd Bîrî rapporte que 70 waqfs musulmans ont été créés entre 1773 et 1799 103. De son côté, al-Madanî enregistre la fondation de 119 waqfs musulmans, divisés en 83 waqf dhurrî et 36 waqf khayrî 104 entre 1800 et 1830 à Jérusalem.

Les 12 waqfs musulmans créés à Jérusalem entre 1858 et 1917 étaient des waqfs dhurrî. Dans les documents consultés, il n'y a aucune mention de création de waqfs khayrî musulmans à cette époque à Jérusalem. Et ce contrairement aux waqfs non musulmans, notamment aux waqfs juifs dont nous parlerons un peu plus loin dans ce chapitre. Nous pouvons donc

avancer que les objectifs des fondateurs des waqfs musulmans de cette période étaient basés sur des motivations familiales.

Il est difficile d'expliquer les raisons de l'absence de création de biens waqfs musulmans khayrî pendant cette période. Nous n'avons trouvé aucune précision à ce sujet dans les mémoires de l'époque ; les archives ne donnent pas, non plus, d'indice quelconque là-dessus. Nous pensons néanmoins que cette absence peut s'expliquer par les changements de statut de propriété que les waqfs musulmans, et surtout les waqfs khayrî, ont connu à cette période. Nous évoquerons ces changements avec plus de détails dans la deuxième partie de notre étude.

Pendant la deuxième moitié du XIX[e] et au début du XX[e] siècle, les biens waqfs khayrî musulmans ont subi, à Jérusalem, un mouvement de confiscation arbitraire et de détournement, pour des raisons que nous évoquerons plus loin, et ce sans le moindre respect à l'égard des objectifs et conditions stipulés par les fondateurs. Ces opérations ont été effectuées par des moyens tantôt légaux, tantôt illégaux, et ont eu pour conséquence une baisse considérable du nombre de biens waqfs khayrî musulmans à Jérusalem par rapport aux waqfs dhurrî, moins touchés par ce mouvement. Les biens waqfs non musulmans ont été, eux, complètement épargnés. Il semble donc que cette situation ait provoqué l'arrêt de la création de nouveaux waqfs khayrî musulmans à cette période, car les fondateurs ne pouvaient plus espérer obtenir la protection que la sharî'a aurait dû, en théorie, leur garantir. Du fait que la sharî'a et surtout les tribunaux ne défendaient plus les biens en waqf khayrî, les fondateurs potentiels ont pu décider de mettre leurs biens en waqfs dhurrî. De cette façon, ils étaient à la fois gestionnaires et bénéficiaires du waqf et gardaient leurs biens intacts en les protégeant d'un transfert hors du statut de waqf. Cette hypothèse est appuyée par les arguments qui suivent.

Tout d'abord, en tant qu'administrateurs de leurs waqfs, les fondateurs gardaient la gestion de leurs biens en waqf durant toute leur vie. À leur décès, leur famille héritait de cette fonction, génération après génération. En voici quelques exemples : au milieu du mois de Jumâdâ I 1275/1858, le fondateur Ahmad b. Muhammad a précisé qu'il sera le gestionnaire de son waqf situé à Jérusalem dans le Sûq al-Bâshûra. À son décès, la gestion sera transmise à son fils Ahmad, puis à son neveu 'Abd al-Rahmân et, après eux, les plus sages de leurs enfants (al-arshad fa al-arshad) se partageront la gestion 105. Ailleurs, la fondatrice Asmâ b. Khalîl al-Qattân a gardé la gestion de son waqf en 1277/1860 de son vivant, puis l'a transmise au plus sage de ses descendants 106. Le 10 Jumâdâ I 1282/1865, le fondateur Muhammad Afandî Darwîsh b. Mustafâ Âghâ, qui était également délégué

(qâ'immaqâm) des waqfs de la Khâssikî Sultân, s'est nommé lui-même mutawallî de son waqf. Il a désigné comme son successeur son fils Mustafâ et par la suite le plus sage des générations suivantes 107.

Dans les documents qui suivent, nous avons noté que les fondateurs exigeaient que leurs biens soient gérés par leur famille tant qu'elle en était bénéficiaire mais que si les bénéficiaires changaient, la gestion était également transférée dans des conditions pleinement définies par les fondateurs. Nous avons pu constater que la majorité des fondateurs de notre échantillon ont précisé qu'à l'extinction de leur descendance et donc en l'absence de bénéficiaires directs, les biens de leurs waqfs seront transmis à la mosquée al-Aqsâ, et à Qubbat al-Sakhrâ (Dôme du Rocher). À partir de ce transfert, la gestion de leurs biens était assurée par le mutawallî des waqfs rattachés à ces deux lieux saints. À titre d'exemple, le 9 Rajab 1275/1859, le fondateur Muhammad b. Ibrâhîm Qwîdir s'est nommé lui-même gestionnaire de son waqf dont les biens se trouvaient à Jérusalem, rue Marzibân. Selon les usages, il a désigné son fils Yahyâ comme son successeur, et, après son fils, le plus sage de chaque génération. À l'extinction de la famille, le waqf sera transmis à la mosquée al-Aqsâ et à Qubbat al-Sakhrâ, et la gestion reviendra au mutawallî des waqfs de ces deux lieux 108. De même, au début de Rajab 1297/1880, le fondateur Sulaymân b. 'Abd Allâh Âghâ, a gardé la gestion de son waqf dont les biens se trouvaient à Jérusalem dans la Mahallat Bâb al-'Âmûd. Il a désigné son fils Rashîd Âghâ comme son successeur au poste de mutawallî, puis le plus sage parmi ses garçons. En l'absence de progéniture masculine, l'une des filles pourra accéder au poste de mutawallî pour garder le waqf dans la famille. Au cas où le waqf serait transmis au Haram al-Sharîf, la gestion reviendrait au mutawallî des waqfs de ce lieu sacré 109.

Tous les fondateurs musulmans de la période de notre étude étaient d'accord pour que le cadi de Jérusalem nomme un mutawallî parmi les pauvres de Jérusalem lorsque les pauvres étaient bénéficiaires de leurs waqfs. Par exemple, le 20 Dhû al-Qa'da 1306/1889, le fondateur Muhammad Kamâl al-Dîn b. Sulaymân Afandî al-Dajjânî a stipulé que la gestion de son waqf dont les biens sont situés derrière les murailles de Jérusalem, serait assurée par lui-même de son vivant. Lorsque le waqf sera transmis à la Zâwiya al-Nabî Dâwûd (du prophète David), le responsable de cette zâwiya devra alors en assurer la gestion. Et lorsque le waqf reviendra aux pauvres de Jérusalem, le cadi sera chargé de nommer un gestionnaire parmi les pauvres de la ville 110.

Tous les fondateurs musulmans de la période de notre étude ont établi leurs waqfs en leur propre faveur initialement, puis au profit de leurs familles. Au

début de Rabî‘ I 1274/1858, la fondatrice al-Hâjja Fâtima b. Mustafâ Kharrâz, épouse d'al-Sayyid Mûsâ al-Khalîlî, a mis en waqf ses biens situés à Jérusalem pour elle-même, de son vivant. À sa mort, son waqf sera transmis à la fille qu'elle a eue avec Muhammad Mûsâ al-Khalîlî, puis à son propre frère Hasan Kharrâz et enfin à son mari Muhammad Mûsâ al-Khalîlî. Elle a désigné 4 qîrâts des revenus de son waqf pour son frère, 4 qîrâts pour son mari et tout le reste pour sa fille. Au décès de ces 3 personnes, les bénéficiaires du waqf d'al-Hâjja Fâtima seront les fils de son mari, Mustafâ, Hasan et Muhammad et, à leur mort, les enfants de sa fille selon le partage imposé par la loi musulmane entre garçons et filles, soit deux parts pour le garçon, une part pour la fille 111. Dans un autre exemple, le 10 Rabî‘ I 1277/1860, la fondatrice Asmâ b. Khalîl al-Qattân a mis ses biens en waqf à son propre profit puis à celui de ses enfants, Mahmûd et Nafîsa. À son décès, les revenus du waqf d'Asmâ iront aux enfants masculins et féminins de Mahmûd et, après eux, aux descendants masculins de Mahmûd. En cas d'extinction de la descendance masculine, le waqf reviendra aux filles de Mahmûd 112. Notons que cette wâqifa a privé les enfants de sa fille du waqf contrairement à l'autre fondatrice, al-Hâjja Fâtima b. Mustafâ qui n'avait pas fait de différence entre garçons et filles sauf dans la proportion des revenus, conformément aux pratiques coraniques.

Un certain nombre de fondateurs ne se sont pas conformés à ces pratiques et ont divisé leur héritage en parts égales entre garçons et filles comme l'illustre l'exemple suivant. Muhammad Kamâl al-Dîn b. Sulaymân al-Dîn Afandî al-Dadjjânî, évoqué précédemment, a mis une partie de ses biens en waqf pour lui-même, puis, à son décès, au profit de son frère, ‘Abd al-Mu‘tî Afandî et de sa sœur Huriyya Khânum ainsi que des enfants d'al-Shaykh Khalîl Afandî, et des enfants de celui-ci, Khalîl et Hâdla Khânum. Figuraient également parmi les bénéficiaires, les enfants de son frère ‘Abd al-Mu‘tî, du nom de Rifqa Khânum et Fâtima et tous les enfants que lui et son frère pourraient avoir subséquemment sans distinction de sexe. Le fondateur avait toutefois précisé, qu'après tous ceux-là, les revenus de son waqf seraient transmis aux enfants masculins, et que les filles n'en bénéficieraient qu'en cas d'extinction de la descendance masculine113.

Enfin, quelques fondateurs ont veillé à préciser la destination des revenus de leurs waqfs de leur vivant mais aussi après leur mort sur le plan matériel, spirituel et religieux. Sur le plan matériel, certains fondateurs ont réservé une partie des revenus de leurs waqfs pour les frais de leurs funérailles incluant la cérémonie d'inhumation, la préparation de la tombe, du corps, du repas, etc. À titre d'exemple, le 8 Jumâdâ I 1326/8 juin 1908, la fondatrice Nafîsa b. al-Hâjj Muhammad Hannûn, résidant à Jérusalem, a demandé que l'on consacre 16 lîras (livres) françaises des revenus de son

waqf (une somme qui correspondait à deux ans de loyer de son bien waqf, à savoir une dâr située dans la Mahallat al-Wâd) au paiement de ses obsèques, et en particulier à la toilette du corps, au linceul, à la lecture du Coran et à toutes les pratiques de ces cérémonies dans la tradition musulmane de Jérusalem114. Sur le plan spirituel, les fondateurs ont souvent fixé une somme que l'on distribuait, après leur mort, aux pauvres de Jérusalem pendant le mois de Rama□ân. Ils assuraient ainsi la pérennité de leur œuvre avec tout le mérite et l'espoir de récompense y afférents. La fondatrice Nafîsa, déjà évoquée, a aussi demandé qu'on distribue, à chaque Rama□ân, 5 lîras françaises correspondant à l'achat de 15 kg de pain pour les pauvres de Jérusalem 115. De la même façon, le 17 Jumâdâ II 1327/6 juillet 1909, la fondatrice 'Ayda b. Ahmad □utah, résidant à Jérusalem, a demandé au mutawallî de son waqf de réserver, après sa mort, 700 qirshs des revenus de son waqf pour la lecture du Coran sur sa tombe et 300 qirshs pour l'achat de pain pour les pauvres de Jérusalem pendant le mois de Rama□ân 116.

Nous avons pu constater, à la lecture des documents, la présence importante de la femme musulmane parmi les fondateurs de Jérusalem et son rôle dans la création des waqfs. 5 waqfs sur les 12 étudiés ici, soit environ 40 %, ont été créés par des femmes. Ce chiffre est élevé si on le compare avec les waqfs chrétiens ou juifs créés pendant la même période. Sur les 13 waqfs chrétiens créés en cette période, pas un seul n'a été fondé par une femme. Sur les 35 waqfs juifs créés en cette même période, 5 ont été créés par des femmes et 2 ont été créés par des femmes conjointement avec leurs époux 117.

Parmi les noms de ces fondatrices de waqfs musulmanes, figuraient les noms de grandes familles de Jérusalem comme al-Khalîlî, al-Qutb et al-Nashshâshîbî. L'importance des biens mis en waqfs par ces femmes, et dont certains avaient été acquis par héritage, témoigne de l'aisance et de la richesse des familles.

À titre d'exemple, présentons le cas de Salmâ, fille de 'Abd al-Salâm Afandî al-Nashshâshîbî, qui a mis en waqf, au début du mois de Muharram 1281/juin 1864, les biens hérités du waqf de son père. Ses biens se composaient de :

La totalité de 6 qîrâts de khulû al-shar'î al-mursad de la dâr sise dans la Mahallat al-Shawwâbîn à Jérusalem comprenant 3 tabaqâs, des bayts, des cuisines et des terrasses.

La totalité de 6 qîrâts de khulû al-shar'î al-mursad de la dâr sise dans la Khatt Mirzaban à l'intérieur du hûsh connu sous le nom d'al-Qandûs à

Jérusalem comprenant des tabaqas, des bayts, des cuisines, des terrasses et des citernes.

La totalité de 6 qîrâts de khulû al-shar'î al-mursad de 3 dukkânssis près de la porte de la Mahallat al-Yahûd.

La totalité de 6 qîrâts de khulû al-shar'î al-mursad de la dâr sisedans laMahallat Bâb al-'Âmûd à l'intérieur du Hûsh al-Manâra al-Hamrâ' comprenant des tabaqas, une terrasse et 2 sahrîjs d'eau.

La totalité de 6 qîrâts de la dâr sise près d'al-□âhiriyya comprenant 3 tabaqas, des bayts suflîs, une cuisine et un sahrîj d'eau.

La totalité de 3 qîrâts de khulû al-shar'î al-mursad de la dâr sise dans laMahallat al-Yahûd. Cette dâr comprenait un suflî et un 'ulwî, le suflî comprenait 3 bayts, une terrasse, un sahrîj d'eau et une cuisine ; le 'ulwî comprenait 3 tabaqas, une bayt et 2 terrasses 118.

Nous remarquons que, dans cet exemple, les biens étaient loués par le biais du khulû. Le père avait transmis la possession du droit d'usage (haqq al-intifâ' wa-al-tasarruf ou milk al-manfa'a) de ces waqfs à ses enfants dont sa fille Salmâ, fondatrice du waqf. Nous avons trouvé plusieurs cas semblables où les biens waqfs loués par le contrat du khulû se léguaient par le biais du haqq al-intifâ' wa-al-tasarruf. Cette pratique était assez courante. Les waqfs comprenaient souvent, outre les propriétés appartenant au fondateur, des propriétés possédées exclusivement par le biais du khulû. Nous pourrions citer de nombreux exemples à ce sujet. Le 17 Jumâdâ II 1327/6 juin 1909, 'Ayda, fille d'Ahmad □ûtah, épouse d'al-Hâjj Mustafâ Mar'î a mis en waqf, au profit de ses enfants, la totalité de sa part de droit de propriété :

130 sahms (sa part) - on peut s'interroger sur le fait qu'on utilise ici le mot sahm au lieu du qîrât - sur l'ensemble des 432 sahms de khulû al-shar'î al-mursad de la dâr connue sous le nom de Dâr al-Tîna sise dans la Mahallat al-Wâd à Jérusalem - cette dâr étant constituée d'un 'ulwî et d'un suflî, le 'ulwî incluant 2 bayts et le suflî 3 bayts, une citerne, un hâsil et un furn.

80 990 sahms sur l'ensemble des 331 776 sahms de khulû al-shar'î al-mursad de la dâr connue sous le nom de Dâr □ûtah sise dans le quartier susmentionné et comprenant 4 bayts suflîs, 4 bayts 'ulwî, un sahrîj d'eau.

16 sahms sur l'ensemble des 192 sahms de khulû al-shar'î al-mursad de la dâr connue sous le nom de Dâr al-Jâwliyya sise dans le quartier nommé précédemment et appartenant au waqf □âhir Afandî 'Abd al-Samad de l'ancien muftî de Jérusalem.

18 914 sahms sur l'ensemble des 248 832 sahms de khulû al-shar'î al-mursad de la dâr connue sous le nom de Dâr al-Bîtâr sise dans la Mahallat al-Wâd à Jérusalem comprenant 5 bayts et une citerne.

16 sahms sur l'ensemble des 384 sahms de khulû al-shar'î al-mursad de la dâr connue sous le nom Dâr Salîm sise dans la ruelle fermée comprenant un suflî, un wasat et un 'ulwî. Le suflî étant composé de 2 bayts et d'un bîr, le wasat de 2 bayts et une cuisine, le 'ulwî d'un bayt.

18 914 sahms sur l'ensemble des 248 832 sahms de khulû al-shar'î al-mursad de la dukkân connue sous le nom de Dukkân al-Bîtâr sise à l'est du Sûq al-'Attârîn à Jérusalem.

3 692 sahms sur l'ensemble des 17 280 sahms de khulû al-shar'î al-mursad de la dukkân sise à l'ouest du Sûq al-Zarâbliyya à Jérusalem.

16 sahms sur l'ensemble des 292 sahms de khulû al-shar'î al-mursad de la grande dukkân divisée en deux dukkâns sises au même endroit.

130 parts sur 864 parts de khulû al-shar'î al-mursad de la dukkân sise dans le Sûq al-Batîkh.

378 115 010 sahms sur l'ensemble des 3 464 572 032 sahms de khulû al-shar'î al-mursad de la dukkân sise dans la Mahallat Bâb Hitta à Jérusalem.

1 034 sahms sur l'ensemble des 5 760 sahms de khulû al-shar'î al-mursad de la dâr sise dans la Mahallat Bâb al-'Âmûd connue sous le nom de Dâr al-Sâlhânî divisée en deux dârs, l'une connue sous le nom de petite dâr et l'autre de grande dâr. La petite comprenant 2 bayts et 2 citernes ; la grande comprenant 2 étages, le premier étage incluant 2 bayts et une cuisine et le deuxième 3 bayts et une cuisine.

130 sahms sur l'ensemble des 432 sahms de khulû al-shar'î al-mursad de la dâr connue sous le nom de Dâr Tadrus, sise dans le même quartier et comprenant 2 bayts au suflî et 2 bayts au 'ulwî.

910 sahms sur l'ensemble des 6912 sahms de khulû al-shar'î al-mursad de la dâr connue sous le nom Dâr Tadrus sise dans la Mahallat Bâb al-'Âmûd comprenant 2 bayts au rez-de-chaussée et 2 bayts au premier étage et une dukkân 119.

Ces exemples nous révèlent la situation économique de certaines familles et décrivent les biens possédés par les femmes, mais ils nous montrent aussi les complications créées par le système d'héritage d'un point de vue économique et familial. En effet, sur le plan économique, ce système de

partage finissait par disséminer l'héritage en le fragmentant en multiples parts. Les biens immobiliers étaient divisés en autant de parts qu'il y avait de légataires et chaque part était de nouveau morcelée par la génération suivante même lorsque l'héritage restait dans la famille des bénéficiaires des waqfs.

Nous avons pu également remarquer, à la lecture des documents, que presque tous les fondateurs ont légué les bénéfices de leurs waqfs aux pauvres après la disparition de leurs descendants. Tous, à l'exception de quatre d'entre eux mentionnés ci-dessous, n'ont pas exigé que les pauvres désignés comme bénéficiaires soient des musulmans ou des résidents de Jérusalem. Par exemple, Muhammad Zakî al-Dajjânî a demandé que les bénéfices de son waqf soient transmis à ses descendants, puis à la mosquée al-Aqsâ, puis à tous les pauvres de Jérusalem sans distinction 120. La fondatrice Asmâ' b. Khalîl al-Qattân a, elle aussi, exprimé le même souhait sans que soit mentionné la religion des pauvres ou leur lieu de résidence 121. Quatre fondateurs ont, par contre, exigé que les pauvres soient musulmans et résidents de Jérusalem. Parmi eux, Sulaymân b. 'Abd Allâh Âghâ a stipulé qu'à la disparation des personnes et institutions désignées comme bénéficiaires de son waqf, les revenus seraient attribués aux musulmans pauvres de Jérusalem 122.

Si l'on compare les fondateurs musulmans et les fondateurs chrétiens ou juifs de cette époque, on ne peut que noter une grande différence. Les 35 fondateurs juifs ont tous exigé, sans exception, que les pauvres désignés comme bénéficiaires de leurs waqfs soient d'abord des juifs appartenant à leur communauté et ensuite des habitants de Jérusalem. Les communautés juives nommées étaient généralement les communautés ashkénaze, séfarade et maghrébine. Par ailleurs, chaque communauté comprenait plusieurs groupes. La communauté ashkénaze, par exemple, était composée de Hasûdîm, Brûshîm, Kûlal unkar, Ustiriya kalbistiya et Warâsha kûlîts batraf kûf lûbîn rûdam kals. Certains des fondateurs ont exigé que leurs bénéficiaires fassent partie de ces groupes et qu'ils résident dans les quartiers juifs de Jérusalem. La gestion de leur waqf était également transmise en premier lieu à ces petits groupes religieux, puis à l'ensemble de leur communauté. Par exemple, le 27 Shawwâl 1303/29 juillet 1886, Zalmn b. Wulf b. Mûsâ b. Isrâ'îl et son épouse Khâyâ ont mis en waqf leurs biens situés à Jérusalem derrière Bâb al-Khalîl à l'intérieur de la colonie (qumbâniyya) Mashktût Israël, pour eux-mêmes. À leur décès, les revenus iront au groupe religieux ashkénaze Hasûdîm et Brûshîm dont les membres vivent à l'intérieur de la colonie citée plus haut et ensuite aux pauvres de la communauté ashkénaze de Jérusalem. En cas de disparition de ces derniers, les revenus iront aux nouveaux arrivants juifs, puis aux juifs pauvres, puis à

tous les pauvres de Jérusalem et, finalement, aux pauvres en général où qu'ils soient 123.

Les waqfs chrétiens étaient semblables aux waqfs juifs sur ce point : les revenus issus des waqfs destinés habituellement à des communautés religieuses spécifiques allaient, en l'absence de ces dernières, à tous les pauvres de Jérusalem. Pour les 14 waqfs chrétiens établis à cette période, les fondateurs ont exigé que leurs bénéficiaires pauvres soient de leur groupe religieux - latin, éthiopien, arménien ou syrien - et qu'ils soient résidents des quartiers chrétiens - couvent des Latins, couvent des Éthiopiens, etc. Les waqfiyyas chrétiennes inscrites dans les registres des cadis de Jérusalem mentionnent toutes qu'à l'extinction des bénéficiaires de leur groupe, les revenus des waqfs seront transmis à tous les chrétiens de Jérusalem et, seulement après, à tous les pauvres de Jérusalem. Certains ont désigné des chrétiens de leur groupe religieux résidant en dehors de Jérusalem et de la Palestine comme les chrétiens d'Alep et de Damas 124. Pour exemple, citons le cas du moine (râhib) Alwûrnbat □abûnat al-Dimashqî qui, le 28 Safar 1303/16 décembre 1885, a mis en waqf ses biens situés à Jérusalem au profit des moines arméniens pauvres habitant le couvent Mâr Ya'qûb à Jérusalem. Il a ensuite désigné les Arméniens pauvres de Jérusalem, puis tous les Arméniens pauvres où qu'ils se trouvent. En cas de disparation de tous les bénéficiaires susmentionnés, les revenus iront à tous les pauvres de Jérusalem et enfin, à tous les pauvres où qu'ils se trouvent 125.

Waqfs non musulmans (dhimmîs) fondés à Jérusalem entre 1858 et 1917

L'analyse des actes inscrits aux registres des cadis de Jérusalem entre 1858 et 1917 nous révèle également que la période de notre étude a connu la création d'un nombre important de fondations pieuses non musulmanes. Nous avons trouvé dans les registres des milliers de documents qui traitent d'affaires diverses relatives aux waqfs non musulmans. En effet, toutes les opérations touchant les waqfs, telles que la création du waqf, la nomination des responsables, les plaintes concernant les biens-fonds, etc. 126, étaient présentées au cadi musulman 127 de Jérusalem.

La profusion de waqfs - musulmans, juifs et chrétiens - à Jérusalem à cette époque, est due à l'importance et au caractère sacré de la ville pour les trois religions et surtout aux enjeux que représentait Jérusalem pour les puissances européennes du XIX[e] siècle. Les waqfs s'inscrivent en effet dans ce contexte. Le contenu des actes de fondation de waqfs non musulmans à cette époque nous montre clairement leur double mission, d'une part, de protéger les lieux saints des différentes religions, et assurer leur maintien et le bon fonctionnement de leurs institutions, d'autre part, d'inciter, au moins

pour certains, les communautés religieuses à immigrer vers Jérusalem. Pour exemple, les waqfs juifs de Jérusalem à la fin du XIXe siècle ont été établi au profit des communautés religieuses déjà installées à Jérusalem, mais aussi pour les nouveaux arrivants.

Waqfs juifs fondés à Jérusalem entre 1858 et 1917

Nous avons examiné minutieusement un corpus de 35 actes de fondation de waqfs juifs inscrits dans les registres des cadis de Jérusalem entre 1858 et 1917. Nous n'avons toutefois trouvé aucun acte antérieur à 1881. En effet, le plus ancien des documents trouvé lors de notre recherche est daté de 1881.

Cette date correspond au début de l'immigration et de la colonisation juives en Palestine en 1880/81. Rappelons que la première vague d'immigration juive en Palestine a eu lieu dans les années 1881 à 1884. Le Yéchivot (communauté juive de Palestine), qui comptait environ 10 000 âmes en 1855, avait doublé en 1880 [128], pour atteindre environ 15 000 à 20 000 personnes qui vivaient de la charité (chalukka) faite par les communautés de la Diaspora. Face à cette immigration, le gouvernement ottoman a, dès 1887, demandé à ses fonctionnaires de Jérusalem et Jaffa de n'autoriser les juifs à entrer en Palestine qu'en tant que touristes ou pèlerins et à la seule condition que chaque visiteur verse en caution une somme de 50 livres ottomanes comme garantie qu'il quittera le pays dans un délai maximum de 31 jours. Ce délai a été étendu à trois mois en 1888, mais le règlement a été désapprouvé par les puissances étrangères qui ont contesté le principe du refus de la Sublime Porte à consentir un droit d'entrée en Palestine et notamment à Jérusalem à tous leurs ressortissants quels qu'ils soient, même à ceux qui avaient déjà acheté des biens immobiliers à Jérusalem en vue de l'installation définitive des colons [129] ; notons à ce propos que la première colonie juive en Palestine - Petah-Tekva - date de 1878 [130]. À titre d'exemple, l'anglais Moïse Montefiore (Mûsâ Mantifyûrî) a acheté, en 1855, des biens immobiliers au sud-ouest de la porte d'Hébron pour y aménager des logements au profit des juifs pauvres de Jérusalem [131]. Selon Weinstock, « la poignée de juifs économiquement actifs était composée d'artisans, de boutiquiers et de marchands. Les artisans se voyaient contraints de mendier des secours aux œuvres de bienfaisances juives. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le philanthrope britannique Moïse Montefiore avait envisagé divers projets de réhabilitation économique et surtout celui de fonder un atelier de tissage à Jérusalem [132] ». L'un des documents extrait des registres des cadis de Jérusalem indique que ces logements ont été fondés en waqf. Ils étaient situés dans le quartier défini dans les registres des cadis comme Mahallat Mantifyûrî (Ohel Moshe en hébreu) [133], du nom de son fondateur Moïse Montefiore. Ce quartier est

devenu le noyau d'autres biens mis en waqf par la famille Montefiore. Par exemple, le 27 Shawwâl 1309/25 mai 1882, Yûsuf Sabbâgh Mantifyûrî (Montefiore) a fondé en waqf 8 bayts dans ce même quartier, dans un premier temps au profit des juifs ottomans pauvres vivant à Jérusalem, puis au profit de tous les juifs indépendamment de leurs conditions de vie, communauté ou nationalité, c'est-à-dire de tous les pauvres de la communauté juive (milla mûsawiyya) ottomane de Jérusalem et des immigrés européens génération après génération 134.

Parmi les fondateurs des waqfs de la famille Mantifyûrî, Moïse Montefiore a fondé des waqfs pour assurer un logement aux juifs ottomans de Jérusalem, obtenant à titre de fondateur, l'autorisation du sultan ottoman. Quant à Yûsûf Mantifyûrî, il a confié la gestion de son waqf au grand rabbin des Juifs de Jérusalem (hâkhâmbâshî al-milla al-mûsawiyyâ), Râfâ'îl Mâbîrra, et à son fils Yûdâ 135. Le fait d'étendre le profit de leurs waqfs à tous les juifs était un trait caractéristique des waqfs Mantifyûrî en comparaison des autres fondations qui, à la même époque, privilégiaient une catégorie de la population juive par rapport à une autre.

Nous avons pu constater, à l'étude de ces documents, que la majorité des waqfs juifs de cette époque étaient des waqfs khayrî. En effet, 20 étaient khayrî, 11 étaient dhurrî et 4 étaient mushtarak.

Le waqf juif et le waqf musulman avaient un certain nombre de points communs. De manière générale, le waqf juif avait pour but d'assurer le logement et le bien-être des communautés juives ottomanes établies à Jérusalem, ainsi que des nouveaux arrivants, mais aussi d'inciter les juifs d'autres pays en quête de charité à venir s'installer à Jérusalem. Les renseignements que nous avons pu réunir à ce propos à l'examen des actes de fondation de waqfs nous fournissent des éléments sur la nationalité et l'appartenance communautaire des fondateurs, les clauses établies par eux, les bénéficiaires des revenus, la localisation et la nature des biens et aussi sur les personnes désignées comme gestionnaires des waqfs. Au contraire des waqfs juifs fondés à d'autres époques et dans d'autres pays qui ne désignaient que les bénéficiaires déjà installés, ceux là mentionnent les éventuels nouveaux arrivants. Par exemple, nous avons noté que les waqfs de la Geniza au Caire au Moyen Âge étaient établis au profit des juifs habitant la région même d'al-Fustât 136 ; de même pour les waqfs juifs dhurrî en Andalousie du Xe au XIIe siècle 137, les waqfs juifs au Maroc au XIXe siècle 138ou encore les waqfs juifs à Jaffa et Nazareth à la fin du XIXe siècle 139. À l'époque du Moyen-Âge en Égypte et pendant la présence musulmane en Espagne, les waqfs juifs ne représentaient assurément pas les mêmes enjeux internationaux qu'au XIXe siècle en Palestine et

notamment à Jérusalem. Nous avons remarqué, par ailleurs, que les waqfs juifs au Maroc au XIXe siècle n’avaient pas la même importance géo-stratégique qu’en Palestine à la même époque.

En ce qui concerne la répartition de l’appartenance communautaire des fondateurs et des bénéficiaires juifs, nous avons recensé 29 fondations sur 35 établies par les Ashkénazes pour leur communauté à Jérusalem. Par exemple, le fondateur Handal b. Ishâq al-Siknâzî a mis son waqf au profit des pauvres de sa communauté (ashkénaze)[140]. Les membres de la communauté séfarade vivant déjà à Jérusalem ont fondé 2 waqfs dhurrî. Par exemple, Abrahâm b. Salmûn b. Yûdâ al-Mûsawî al-‘Uthmânî a fondé son bien à son profit en viager. Après sa mort, les revenus de son waqf iront à des enfants orphelins des juifs séfarades vivant dans la Ville Sainte de Jérusalem[141]. La communauté juive maghrébine à Jérusalem a établi un seul waqf : Maymûn Hâyîm b. Sham‘ûn Shlûmâ al-Maghribî a fondé un waqf pour son propre compte, puis pour ses descendants. Après l’extinction de la famille, les revenus reviendront aux pauvres de la communauté juive maghrébine de Jérusalem (fuqarâ’ millat al-yahûd al-maghâriba fî al-quds)[142]. Enfin, trois actes inscrits dans les cadis ne précisent pas l’appartenance communautaire des fondateurs ; ils indiquent seulement que les fondateurs appartenaient à la communauté juive (al-milla al-mûsawiyya) et que les waqfs ont été établis au profit des pauvres de cette communauté à Jérusalem[143].

Nous avons pu constater à la lecture des actes de waqfs, khayrî, dhurrî et mushtarak,que les bénéficiaires n’étaient pas seulement des résidents de Jérusalem, mais aussi des immigrés arrivant à Jérusalem de toutes les communautés juives. Ce phénomène ne s’appliquant ni aux waqfs musulmans ni aux waqfs chrétiens fondés à la même période, on peut s’interroger sur la véritable finalité de la création de waqfs par les juifs qui arrivaient en Palestine à cette époque. Le phénomène n’était-il pas lié à une stratégie de colonisation juive dans la deuxième moitié du XIXe siècle ?

Cette thèse peut être étayée par trois arguments :

La majorité des fondateurs étaient des immigrés juifs nouvellement arrivés en Palestine et non pas des juifs de Palestine (Séfarades) de nationalité ottomane[144]. Parmi les 35 fondateurs, 29 étaient membres de la communauté ashkénaze, et non de la communauté séfarade. Seuls 4 fondateurs parmi les 29 étaient des sujets ottomans ; un seul, Zalman Wulf b. Mûsâ b. Isrâ’îl, issu de la communauté ashkénaze et de nationalité ottomane, était originaire de Jérusalem[145]. Pour les autres 25, la nationalité ottomane n’est pas précisée, seule est indiquée l’appartenance à un pays étranger. À titre d’exemple, Handil b. Ishâq de la communauté

ashkénaze était sujet australien 146. Certains actes ne mentionnent pas du tout la nationalité d'origine des fondateurs résidant à Jérusalem. Par exemple : le 23 Rama□ân 1302/25 juin 1886, le rabbin Zalman b. Yâ'qûb de la communauté ashkénaze résidant à Jérusalem a mis en waqf les biens-fonds suivants : la totalité d'un terrain de 220 dhirâ' carrés, etc 147.

Par ailleurs, l'étude des contrats concernant les propriétés foncières établies en waqf dont il est fait mention dans les waqfiyyas, nous a permis de constater que les propriétaires de ces biens ne les avaient pas reçus en héritage. Apparemment, ils ne possédaient les biens qu'ils mettaient ensuite en waqf que pour les avoir achetés peu de temps auparavant 148, et ce contrairement aux waqfs chrétiens et musulmans de Jérusalem. Nous n'avons qu'un seul exemple de bien immobilier juif, déclaré waqf et situé dans le quartier juif de Jérusalem intra-muros, qui provenait d'un héritage. Il s'agit du bien du fondateur Ya'qûb b. Mûsâ b. Ya'qûb b. Kûhîn établi en waqf à Jérusalem au début du mois de Sha'bân 1309/1 mars 1892 149. Mais dans 34 actes de fondation de waqfs, nous avons noté qu'il n'y avait, au plus, qu'un intervalle de 4 ou 5 ans entre la date de prise de possession du bien et la date de son établissement en waqf, donc un temps relativement court. À ce propos, Khader rapporte que « dès 1891, des notables de Jérusalem présentent une pétition, signée par 500 personnes, protestant contre les ventes des terres aux juifs, contre la mainmise des juifs sur le commerce local et contre l'achat d'armes destinées à des groupes juifs. Aussi, comprend-on l'empressement des autorités ottomanes à leur donner satisfaction, puisque dès 1892, cette pétition donne lieu à un décret interdisant la cession des domaines de l'État aux colons sionistes. Cette décision explique sans doute le désir des autorités ottomanes de mettre un frein à la 'spéculation foncière' qui, dès les années 1880, commence à sévir en Palestine, à la suite des achats de terres 150 ».

Parmi ces fondateurs nouveaux immigrés juifs à Jérusalem, nous pouvons citer Handil b. Ishâq qui a acheté, en 1297/1880, des propriétés déclarées waqfs en 1298/1881 151, ainsi que Shulûmû Râwîd b. 'Îzir b. Mûsâ Bîdirmân qui a acheté en 1305/1888 des propriétés déclarées waqfs en 1307/1890 152 ou encore le grand rabbin Manâhîm Kûhîn al-Mûsawî qui a établi un bien en waqf au cours de l'année même de l'achat de la propriété, à savoir 1316/1898 153.

Enfin, en observant l'emplacement des biens immobiliers juifs durant cette période, on peut remarquer que, pour la plupart, ils étaient situés à l'intérieur ou à proximité des nouvelles colonies juives construites à Jérusalem extra-muros du côté ouest de la muraille de la vieille ville 154. La création de biens waqfs a-t-elle servi l'expansion des colonies ? Force est de

constater que 27 waqfs ont été fondés entre 1880 et 1917 en ces lieux. Par exemple, le 14 Rabî‘ II 1324/7 juin 1906, les fondateurs Shlûmû b. Ya‘qûb Mûyâyûf et le Rabbin Ya‘qûb b. Markâdûmâyar, sous la protection de la Russie, ont établi en waqf des propriétés au profit du maktab de la Torah dans la colonie (qumbâniyya) al-Bukhâriyya, à côté de la porte de Damas à Jérusalem extra-muros. Ces waqfs subventionnaient les enseignants, les étudiants et les juifs arrivant à Jérusalem des villes de Bukhâra et Samarkande, génération après génération 155. Le 23 Rama□ân 1302/6 juillet 1885, le rabbin Zalman b. Ya‘qûb b. Abrahâm a mis en waqf des propriétés situées à Jérusalem extra-muros en un lieu connu sous le nom de Tulûl al-Masâbin, à côté de la porte de Damas et près de la colonie Mâya Sha‘ârîm (Meah She’arim). Ce fondateur a établi son waqf au profit des pauvres de la communauté ashkénaze résidant sur place ou futurs résidents et qui étudiaient la Torah en hébreu 156.

Les types de propriétés fondées en biens waqfs englobaient des dârs, des bayts, des dukkâns, des ar□s et des bîrs. L’emplacement des biens waqfs n’était pas confiné à un seul secteur de Jérusalem mais se trouvait intra et extra-muros et la plupart de ces waqfs étaient fondés avec des propriétés situées dans les colonies juives de Jérusalem extra-muros 157. Nous avons répertorié 16 waqfs fondés avec des biens situés extra-muros du côté nord de la porte de Damas près de Tulûl al-Masâbin, où se trouvaient les nouvelles colonies juives telles que Mâya Sha‘ârîm, al-Bukhâriyya, Nâsîm Bâq al-Shiknâziyya, mentionnées dans les registres des cadis. Les biens en waqf de la colonie Dâzdliyû étaient réservés aux juifs al-Hasûdîm al-Brûshîm, branche de la communauté ashkénaze. La liste des biens immobiliers établis en waqf situés en ces lieux incluait la totalité de la dâr, qui englobait un suflî et un ‘ulwî, le suflî comprenant 4 bayts utilisés comme domiciles, 2 bayts utilisés comme makhzans, une terrasse et une citerne et le ‘ulwî, comprenant 6 bayts utilisés comme logements. Ailleurs, des biens immobiliers sont établis en waqf le 12 Jumâdâ I 1306/14 janvier 1889 par la fondatrice Sâra b. Mâyrîn Shumwîl Ibrîzût al-Siknâziyya au profit des pauvres de sa communauté ashkénaze 158. Il y avait aussi 11 biens immobiliers établis en waqf à Jérusalem extra-muros près de la porte d’Hébron où se trouvait un autre groupe de nouvelles colonies juives comme Mashktût Isrâîl ; ces biens en waqf étaient dédiés aux juifs maghrébins. Plus loin, le 8 Jumâdâ II 1305/21 février 1888, le fondateur Maymûn Hâyîm b. Sham‘ûn b. Shlûma al-Maghribî, de la communauté maghrébine a mis en waqf une superficie d’1 dûnum et 600 dhirâ‘squi comprenait des constructions et des citernes à son propre profit de son vivant, puis au profit des juifs maghrébins pauvres de Jérusalem 159.

Quant aux biens waqfs situés à Jérusalem intra-muros, il y en avait 8, qui se trouvaient pour la plupart dans le quartier musulman mais aussi chrétien et juif, les 27 autres étant tous situés extra-muros.

Ya'qûb b. Mûsâ b. Ya'qûb Kûhîn, Shmûwîl b. Hâyîm b. Yûdâ et Rafâ'îl b. Shlûmû, de nationalité ottomane ont fondé un waqf au début du mois de Sha'bân 1309/mars 1892. Ils ont établi leur waqf pour l'ensemble de la dâr qui comprenait 7 bayts, une terrasse et une citerne situés dans le quartier juif à Jérusalem. Ces constructions étaient érigées sur un terrain appartenant aux waqfs musulmans (du Dôme du Rocher et d'Hébron). Les biens étaient loués par les fondateurs par un contrat de hikr 160.

Un autre bien waqf juif fondé à Jérusalem constitué de l'ensemble de la dâr formée d'un suflî comprenant 5 bayts et d'un 'ulwî comprenant 3 bayts et 2 makhzans, sise dans le quartier arménien, a été établi le 2 Jumâdâ I 1326/14 janvier 1889 par Yûsuf b. Yûdâ b. al-'Îzir de la communauté ashkénaze à Jérusalem au profit des pauvres de sa communauté 161.

L'énumération continue avec 6 biens fondés en waqf situés dans le quartier musulman, dont trois se trouvaient dans la Mahallat al-Sharaf, voisine du quartier juif. À titre d'exemple, le 21 Rabî' I 1307/15 novembre 1889, le fondateur Shlûmû Râwîd b. 'Îzir b. Mûsâ b. Bîdrmân a établi en waqf 23 qîrâts de la dâr qui comprenait des bayts. Ce fondateur a établi son waqf au profit des enfants pauvres de la communauté ashkénaze à Jérusalem 162. Quant aux 3 autres waqfs, leurs biens étaient situés dans la Mahallat al-Wâd au cœur du quartier musulman. Parmi ces 3 waqfs, citons l'exemple du fondateur Mûsâ b. Rûbîl b. Mûsâ de la communauté ashkénaze de Jérusalem, qui, le 6 Sha'bân 1307/28 mars 1890, a établi, au profit des pauvres de sa communauté, un waqf constitué de l'ensemble de la dâr comprenant des bayts 'ulwîs et suflîs, 17 makhzans, 2 dukkâns, 3 bîrs mâ' et des sâhas samâwiyya. Ce waqf comprenait aussi la totalité d'une autre dâr composée d'un 'ulwî et d'un suflî ; le 'ulwîcomprenait 3 bayts et le suflî 5 bayts et 2 makhzans163.

Nous avons noté que la plupart des biens waqfs fondés à Jérusalem intra-muros, notamment dans les quartiers juif et musulman, étaient, à l'origine, des biens appartenant aux waqfs musulmans khayrî ou dhurrî. Ces biens waqfs musulmans ont ensuite été loués par des juifs par contrat de hikr ou de khulû. Par conséquent, leur statut est passé de waqf musulman à waqf juif. Cet exemple était en effet fréquent dans les espaces urbains où nous avons pu voir que les biens fondés en waqf appartenaient antérieurement à d'autres waqfs. Dans certains cas, une même dâr appartenait à plusieurs waqfs fondés par des individus de différentes confessions religieuses. Nous avons toutefois pu remarquer que, conformément aux actes de fondation

des waqfs et aux clauses stipulées par leurs fondateurs, et malgré les transformations, les locataires juifs continuaient de payer le loyer au profit des waqfs musulmans 164. Par exemple, certains biens waqfs fondés dans le quartier juif et appartenant au waqf du Dôme du Rocher et au waqf d’Hébron étaient loués pour une somme annuelle de 535 qirshs 165. Autre exemple : les biens immobiliers établis en waqf par Binhâs Hârûn b. Yâʿqûb b. Yûsuf, situés dans la Mahallat al-Wâd, appartenaient au waqf de ʿAbd al-Rahmân et Hâshim al-Sharfâ. Le locataire juif Binhâs Hârûn b. Yâʿqûb b. Yûsuf payait un loyer annuel de 35 qirshs conformément au contrat du hikr au profit de ce waqf familial musulman 166. Ceci illustre bien une bonne cohabitation de communautés où il était tout à fait coutumier de louer à des personnes de différentes religions.

Les waqfs juifs khayrî avaient généralement, de par leur acte de fondation, trois bénéficiaires principaux : les pauvres des communautés juives de Jérusalem, les institutions sanitaires juives telles que les hôpitaux et les soins aux malades juifs se trouvant dans les hôpitaux juifs, et les étudiants juifs en science religieuse et leurs institutions à Jérusalem. Parmi les 20 actes de fondation de waqfs khayrî, nous en avons recensé 16 qui concernaient la communauté ashkénaze de Jérusalem. Par exemple, le 23 Rama□ân 1302/6 juillet 1885, le fondateur Yûsuf b. Azbak al-Mûsawî a fondé son waqf au profit des enfants des pauvres de la communauté ashkénaze résidant à, ou originaire de, Jérusalem, puis au profit de tous les juifs pauvres de Jérusalem 167. Notons toutefois que la plupart de ces actes de fondation exigeaient une installation définitive à Jérusalem pour pouvoir continuer de bénéficier des biens waqfs. C’est-à-dire que si le bénéficiaire quittait Jérusalem, il perdait le droit de bénéficier des waqfs. Par exemple, les fondateurs Mûsâ b. Dîb b. Lûkrwîn, Ishâq et Nâsîm, fils du Yilsûn b. Yûdâ, ont fondé des biens waqfs situés dans la Mahalla al-Wâd à Jérusalem intra-muros au profit des enfants des juifs Unkâriyya de la communauté ashkénaze à Jérusalem, génération après génération, mais à condition qu’ils s’installent définitivement dans la ville (mâ dâmû muqîmîn fî al-Quds jîl baʿda jîl) 168.

Comme nous l’avons mentionné auparavant, ces documents nous ont également permis de souligner les divisions au sein de la communauté ashkénaze de Jérusalem : les tâ’ifas al-Hasûdîm et al-Brûshîm 169, la tâ’ifa Kûlil Ûnkar, la tâ’ifa Usturyâ Kalbistia et la tâ’ifa al-Warâzsha Kûlîtis bitrafkûf Lûbîn 170. Les documents nous ont révélé l’existence de la communauté séfarade à Jérusalem et de ses biens waqfs. Parmi les waqfs des Séfarades de Jérusalem fondés entre 1881-1917, citons celui qu’ont établi, le 27 Rabîʿ II 1327/22 avril 1906, Shlûmû b. Yaʿqûb Mûyâyûf et le rabbin Yaʿqûb b. Markâdûmâyîr au profit de la Millat al-Mûsawiyya al-

Bukhâriyya, groupe de la communauté séfarade de Jérusalem, jusqu'à son extinction. Le bien sera ensuite dédié aux juifs séfarades pauvres (fuqarâ' al-milla al-mûsawiyya al-sifrâdîm) et à l'extinction de ces derniers aux juifs ashkénazes pauvres (fuqarâ' al-milla al-mûsawiyya al-siknâz)de Jérusalem 171.

Certains juifs de la communauté maghrébine ont également établi des waqfs à Jérusalem au profit de leur communauté. Pour exemple, citons les waqfs fondés par Maymûn Hâyîm b. Sham'ûn b. Shalûma al-Maghribî au profit des pauvres de la communauté maghrébine de Jérusalem, puis au profit de tous les juifs pauvres 172.

Les fondateurs juifs n'ont pas seulement dédié les revenus de ces waqfs aux juifs pauvres de Jérusalem, mais aussi aux malades et aux hôpitaux appartenant aux juifs. Par exemple, Ishâq b. Ya'qûb b. Yûdâlîb Shîdis et sa femme, Sâra Nahmân b. Yûsuf Lûrt, ont fondé des waqfs au profit des malades de la communauté ashkénaze Brûshîm (visite aux malades de l'hôpital Bikour Holim) 173 situé dans le quartier juif, puis au profit de tous les ashkénazes pauvres 174. Autre exemple, le fondateur Mûsâ b. Rûbîl b. Mûsâ al-Siknâzî, a donné une partie des revenus des biens de son waqf situé dans la Mahallat al-Wâd au profit des juifs malades du centre de soins pour les Ashkénazes, Bikour Holim, situé dans le quartier arménien de Jérusalem intra-muros. Ce fondateur a aussi dédié une autre partie des revenus de son waqf au profit des malades juifs pauvres soignés à la Dâr Mizkâ Waldâkh, située dans la Mahallat al-Sharaf, quartier musulman 175.

D'autres fondateurs juifs ont établi des waqfs au profit des étudiants juifs en sciences religieuses et à leurs institutions à Jérusalem. Ainsi, Mûsâ b. Rûbîl b. Mûsâ al-Siknâzî, déjâ mentionné, a réservé une partie des revenus de ses waqfs au profit des enfants des Ashkénazes pauvres installés dans la Madrasat al-Dayr al-Kabîr (l'École du Grand Couvent) située à Jérusalem intra-muros près du marché des juifs connu sous le nom de Dayr al-Siknâz (Couvent des Ashkénazes) ou Harbâ' Bûdhasîd 176. Ailleurs, le fondateur Shamwîl b. Mûsâ b. Wulf al-Siknâzî a dédié une partie des revenus de ses biens waqfs aux rabbins pauvres de la communauté ashkénaze al-Hasûdîm Kârlîn (fuqarâ' hâkhkhâms al-siknâz al-hasûdîm kârlîn) de l'école du rabbin Isrâ'îl Bîrlûf b. Ishrîn Hârûn 177.

Certains fondateurs ont réservé une partie des revenus de leurs biens waqfs aux juifs pauvres qui étudiaient la Torah en hébreu. Par exemple, le rabbin Zalman b. Ya'qûb a établi son waqf au profit des pauvres de la communauté des rabbins ashkénazes (fuqarâ' tâifat hâkhkhâms al-siknâz) habitant, ou originaires de la colonie (qumbâniyya) Mâya Sha'ârîm et qui étudiaient la Torah en hébreu178.

À propos des waqfs dhurrî juifs, nous avons pu relever, à la lecture des 11 actes de fondation inscrits dans les registres des cadis de Jérusalem entre 1881 et 1917, qu'ils différaient presque tous des waqfs dhurrî musulmans sur un point concernant les bénéficiaires des revenus du waqf. En effet, 9 des 11 fondateurs juifs ont établi les biens waqfs à leur profit mais ont demandé qu'à leur décès les revenus soient directement versés à une œuvre charitable ou d'intérêt général. Rappelons que, pour les waqfs dhurrî musulmans, les revenus établisau profit du fondateur revenaient habituellement, à son décès, à ses descendants jusqu'à leur extinction, avant d'être versés à une œuvre charitable ou d'intérêt général.

Nous avons tout de même trouvé deux cas de waqfs dhurrî juifs, où le fondateur a établi ses biens en waqf à son propre profit de son vivant, et les a légués ensuite à ses descendants. Dans le premier cas, la fondatrice Hâsha b. Ya'qûb b. al-Yâwzalkî a désigné comme bénéficiaires, à son décès, ses frères puis leurs descendants, génération après génération 179. Dans le deuxième cas, le fondateur Maymûn Hâyîm b. Sham'ûn b. Shlûma al-Maghribî a désigné comme bénéficiaire son fils Ibrâhîm, puis les descendants de son fils 180. Soulignons que, dans ce dernier exemple, le fondateur a demandé à ce que la répartition des revenus de son bien waqf entre hommes et femmes soit effectuée selon la règle qui octroie à l'homme la part de deux femmes, autrement dit selon la règle musulmane d'héritage, ce qui illustre encore le partage de coutumes entre les deux communautés. Pour les 9 fondateurs qui ont légué les revenus de leur waqf aux bonnes œuvres, citons, à titre d'exemple, les fondateurs Zalman Wulf b. Mûsâ b. Isrâ'îl al-Shawâris et son épouse Khâya b. Mîkhâîl b. Wulf al-Shawârîs qui ont établi des waqfs à leur propre profit de leur vivant, puis au profit des communautés ashkénazes pauvres et des nouveaux arrivants à Jérusalem, génération après génération 181.

Parmi les 35 actes de fondation de waqfs juifs inscrits aux registres des cadis de Jérusalem, nous n'avons trouvé que 4 actes de waqfs mushtarak. Rappelons que dans le cadre du waqf mushtarak, les fondateurs partagent les revenus de leurs biens waqfs entre eux-mêmes ou leur famille et une œuvre caritative. À titre d'exemple, le 18 Safar 1308/3 octobre 1890, le fondateur Shamwîl Sîb b. Mûsâ b. Wulf al-Siknâzî a fondé un waqf avec la totalité de la dâr constituée d'un 'ulwî et d'un suflî, le 'ulwî comprenant 3 bayts, et le suflî 9 bayts, une terrasse, 2 citernes, et des cuisines. Il a établi ces biens waqfs à son propre profit de son vivant, à l'exception d'une grande dâr 'ulwî qu'il a réservée aux juifs pauvres de la communauté ashkénaze Hâsûdîm Kârlîn (fuqarâ' hâkhkhamiyyat al-siknâz al-Hâsûdîm Kârlîn) de l'école d'Isrâ'îl Bîrlûb b. Ishrîn Hârûn, et en dernier lieu, aux nouveaux arrivants 182.

Quant à la gestion des waqfs mushtarak, nous avons pu constater que le fondateur gardait ce rôle de son vivant, mais qu'il le partageait aussi avec des responsables d'œuvres charitables, publiques ou religieuses. Par exemple, le fondateur Shamwîl s'est nommé lui-même mutawallî de son waqf. Il s'est réservé la gestion de la grande dâr ʻulwî dédiée aux juifs pauvres, mais il a nommé le rabbin Dâbîd b. ʻIzîr, Ashîr b. Mûsâ b. Hârûn et Hârûn b. Mûsâ b. Yaʻqûb comme co-responsable de ce waqf et a stipulé que la gestion serait ensuite confiée à des personnes nommées par ce responsable 183. Dans un autre exemple, le fondateur Mûsâ b. Rûbîl b. Mûsâ al-Siknâzî s'est partagé la gestion de ses biens waqfs avec les rabbins Shûʻa b. Ibrâhîm Harûsh et Yaʻqûb b. Mûsâ Bilûmintâl 184. Comme pour les waqfs dhurrî, 4 fondateurs ont stipulé qu'à leur décès la gestion de leur waqf devrait être assurée par les grands rabbins des communautés juives de Jérusalem. Ainsi, le fondateur Abrâhâm b. Harsh Fîkl al-Siknâzî et son épouse Khâyâ b. Ishâq ont nommé les rabbins b. Yaʻqûb b. Mûsâ et Hâyîm b. Shlûma gestionnaires de leurs waqfs 185. En revanche, 15 fondateurs de waqfs khayrî ont confié directement l'entière mission de gestion de leurs waqfs aux grands rabbins des communautés juives de Jérusalem ou encore au porte parole ou mutawallî du waqf des communautés juives de Jérusalem. Ainsi, le rabbin Zalman b. Yaʻqûb b. Ibrâhîm a désigné comme mutawallî de son waqf, le rabbin Shûl Hâyîm et le rabbin Ibrâm. La gestion sera ensuite confiée au mutawallî du waqf des juifs pauvres de la colonie Mâya Shaʻârîm à Jérusalem 186.

Il faut aussi signaler que certains fondateurs ont désigné des consuls de pays étrangers comme mutawallîs de leurs waqfs 187. Ceci reflétait un souci non seulement de reconnaître leur appartenance à ces pays, mais aussi de protéger leurs waqfs et d'assurer la continuation des fonctions de leurs fondations. Par exemple, la fondatrice Sâra b. Mâyrîn Shmûwîl al-Siknâziyya, de nationalité américaine, a nommé comme mutawallî, à son décès, le consul américain à Jérusalem 188, M. Harmî Kalmin. La gestion du waqf sera ensuite confiée à une personne nommée par le consul des États-Unis à Jérusalem 189. Nous n'avons trouvé aucun exemple de cette formule dans les actes des waqfs musulmans ou chrétiens.

Waqfs chrétiens fondés à Jérusalem entre 1858 et 1917

Jérusalem abritait également, comme nous l'avons évoqué dans le chapitre précédent, des communautés chrétiennes très importantes avec des rites religieux différents et, par conséquent, de nombreux établissements religieux et charitables. Afin d'assurer la permanence de cette présence chrétienne à Jérusalem, plusieurs bienfaiteurs ont mis leurs biens en waqf.

Nous avons étudié les waqfs chrétiens de Jérusalem à partir de 14 actes de fondation de waqfs établis par des chrétiens pendant la période qui nous intéresse. Les documents relatifs à ces waqfiyyas se trouvent dans les registres des cadis de Jérusalem. Nous avons donc basé notre analyse sur 14 waqfiyyas, dont 7 concernent des waqfs khayrî et 7 des waqfs dhurrî.

La lecture des waqfiyyas nous a permis de constater que la majorité des fondateurs étaient des moines chrétiens, soit 11 sur 14 ; les 3 autres étaient des commerçants chrétiens. L'un des commerçants était ottoman, il s'appelait Binûkiltûs, fils d'al-Khawâjâ Jûrjî al-Rûmî al-'Uthmânî 190. Le deuxième était allemand, al-Khawâjâ Hannâ Afandî Frûtîkr al-Almânî 191. Pour le troisième, la waqfiyya ne mentionne pas la nationalité mais il s'appelait al-Khawâja Ya'qûb b. al-Mu'allîm Yûsuf 'Atâ et était un chrétien latin 192, donc selon toute probabilité, un Ottoman.

Les waqfiyyas nous révèlent aussi que 6 des 14 fondateurs étaient des latins de Jérusalem. Des 8 autres, 3 appartenaient à la communauté arménienne, 3 étaient syriens, 1 éthiopien et 1 catholique latin.

Les 7 waqfs khayrî ont été créés au profit des pauvres appartenant à la communauté de leur fondateur. Nous n'avons trouvé qu'un seul exemple de waqf fondé au profit d'un établissement religieux, scolaire, culturel ou charitable. Il s'agissait d'un waqf fondé à Bethléem et dédié aux pauvres et aux orphelins catholiques latins ainsi qu'aux pauvres et orphelins de tous les autres groupes religieux se trouvant dans la maison des orphelins (Dâr al-Aytâm) à Bethléem. Ainsi, le 6 Jumâdâ I 1315/3 octobre 1897, Hannâ Afandî, fils d'Ibrâhîm Hannâ Hanâniyya de la communauté romaine et de nationalité ottomane, membre du conseil de la région (majlis nâhiya) de Bethléem a mis en waqf la totalité de la grande dâr sise dans le Ziqâq Dâr al-Aytâm de Bethléem. Cette dâr contenait un suflî et un 'ulwî. Le 'ulwî comprenait 5 ghurfas, deux cuisines et un îwân. Dans le suflî, il y avait 5 ghurfas, un îwân et quatre parcelles de terres plantées d'arbres. Le waqf a été dédié aux orphelins catholiques ainsi qu'aux orphelins de toutes les autres communautés religieuses hébergés dans la dâr des orphelins de Bethléem 193.

À la différence des fondateurs de waqfs juifs établis à Jérusalem à la même époque, les fondateurs de waqfs chrétiens, à la seule exception du waqf de Bethléem cité plus haut, exigeaient que leurs bénéficiaires de bonnes œuvres soient exclusivement des chrétiens de leur propre confession religieuse et de Jérusalem. Par exemple, le fondateur Karâbîd b. Ya'qûb b. Karâbîd, de la communauté arménienne et de nationalité ottomane, a mis en waqf, le 28 Safar 1303/6 juin 1885, un terrain situé à Jérusalem extra-muros près de la porte d'Hébron, contenant une dâr de 4 ghurfas, une

matbakh et 2 sahrîjs pour l’eau ainsi que quelques arbres, et dont les revenus iront aux pauvres moines arméniens habitant le couvent Mâr Ya‘qûb à Jérusalem. En cas de disparition des moines de ce couvent, les revenus iront à tous les moines arméniens pauvres de Jérusalem, puis aux Arméniens où qu’ils se trouvent, et ensuite aux pauvres de Jérusalem en général et, enfin, à tous les pauvres d’où qu’ils viennent 194.

Dans un autre exemple ‘Abd al-Nûr b. Mîkhâ’îl archevêque (mutrân) des Syriens à Jérusalem a mis en waqf, le 19 Rama□ân 1293/8 octobre 1876, une dâr sise à Jérusalem de 1 suflî et 1 ‘ulwî. Le suflî contenait 5 ghurfas et une cour et le ‘ulwî contenait 6 ghurfas, une cuisine, un salon et une cour. Il a désigné comme bénéficiaire de ce waqf les pauvres parmi les moines syriens habitant le couvent syrien à Jérusalem, puis tous les moines syriens pauvres de Jérusalem, puis les Syriens pauvres où qu’ils soient et, enfin, tous les pauvres de Jérusalem 195.

Les waqfs dhurrî ne suivaient pas la règle selon laquelle les revenus allaient d’abord au fondateur lui-même, puis à ses descendants jusqu’à l’extinction de la famille. Les revenus des waqfs dhurrî chrétiens étudiés ici allaient d’abord au fondateur tout au long de sa vie mais, à son décès, ils étaient destinés aux œuvres charitables. Nous avons déjà évoqué ce point de différence entre waqf chrétien familial et waqf musulman familial. Sur ce point, le waqf chrétien ressemble au waqf juif. Par exemple, le 27 Jumâdâ II 1302/13 avril 1885, Bikarâbîd, patriarche des Arméniens et mutawallî des waqfs du couvent Mâr Ya‘qûb sis dans le quartier des Arméniens à Jérusalem, a mis en waqf deux grandes dârs contenant 8 ghurfas, deux grands salons et 2 cuisines avec 6 makhzans en-dessous. Le fondateur a établi ce waqf à son profit et l’a dédié, à son décès, à tous les moines arméniens pauvres habitant le couvent des Arméniens. Les revenus iront ensuite à tous les pauvres de toute la communauté arménienne de Jérusalem, puis aux Arméniens pauvres dans le monde et, enfin, à tous les pauvres de Jérusalem et à tous les pauvres du monde 196 .

Autre exemple : le 8 Dhû al-Qa‘da 1306/6 juillet 1889, Aftîmûs Mitrî b. Yuwânî a mis en waqf le sûq qu’il avait construit sur un terrain appartenant au waqf des pauvres des moines latins de Jérusalem, situé derrière la porte d’Hébron à Jérusalem. Ce terrain a été loué pour 100 lîras d’or annuelles. Le sûq avait deux étages, un suflî et un ‘ulwî. Au suflî, il y avait 45 dukkâns, une ghurfa et 2 bîrs mâ’ ; et au ‘ulwî, 65 ghurfas, grandes et petites. Aftîmûs a fondé ce waqf à son profit. Après sa mort, ce waqf servira aux moines pauvres du couvent latin de Jérusalem. Ensuite, il servira aux Latins pauvres de Jérusalem, puis aux Latins pauvres de la province de Damas et, enfin, aux pauvres de toutes les communautés 197.

Nous avons aussi trouvé des actes concernant des propriétés situées loin de Jérusalem, mais où les revenus étaient légués à une institution située à Jérusalem. Ainsi, le 21 Rabî‘ I 1307/15 novembre 1889, Niqûdîmûs b. Khristûbîn Dîmitrî, un Latin ottoman, patriarche de la communauté latine, a mis en waqf, à son profit, la totalité de la dâr et le café (qahwa) qui se trouvaient dans la ville d'Izmir, dans le quartier de Rankhîm. Les revenus de ce waqf, au décès du fondateur, serviront aux moines latins pauvres du couvent des Latins à Jérusalem et de ses environs. Puis, ils iront aux Latins pauvres de la ville de Jérusalem et de ses environs, puis, aux Latins pauvres de la province de Syrie et de Beyrouth. Ils reviendront ensuite aux Latins pauvres de la province d'Alep et, enfin, aux Latins pauvres où qu'ils se trouvent 198. Nous avons noté, dans les deux derniers exemples, que les premiers bénéficiaires n'étaient pas des habitants de Jérusalem ou de Palestine, mais des gens vivant dans les provinces de Syrie, de Beyrouth et d'Alep. Nous n'avons pas trouvé ce type de disposition dans les actes de waqfs juifs ou musulmans fondés à Jérusalem à la même période.

Nous n'avons trouvé qu'un seul exemple parmi les actes des chrétiens où le fondateur a transmis son waqf, à son décès, à son frère, puis à la femme de son frère, autrement dit aux membres de sa famille. Comme dans l'exemple précédent, la propriété foncière de ce waqf se trouvait loin de Jérusalem, dans la ville anatolienne d'Izmir. Le moine Hanâniyyâ Afandî Akhristiyû, Romain ottoman, a mis en waqf pour lui-même, le 21 Rabî‘ I 1307/15 novembre 1889, la totalité de la dâr qui se trouvait à Izmir dans le quartier Iyâd Tamîrî. Il a établi ce waqf pour lui-même et en a dédié les revenus à son décès, à son frère al-Khawâja Iliyâ et, au décès de son frère, à l'épouse de dernier, Bûlîksans b. Mîkhâlî al-Qarsid. Après elle, les revenus iront aux pauvres parmi les moines latins du couvent des Latins de Jérusalem 199.

Ce type de transmission posthume de revenus des biens waqfs au profit d'œuvres charitables plutôt qu'à la famille, était, à notre avis, motivé par la crainte de confiscation des biens par le gouvernement et, par ailleurs, dû au fait que la plupart des fondateurs chrétiens étaient des moines. Une hypothèse confortée par le fait que les fondateurs confiaient souvent la gestion de leur waqf à un chef religieux de leur communauté pour donner au waqf plus de légitimité. Citons quelques exemples : al-Wûrnabat □abûnit b. Nafûs b. Maqsûd al-Dimashqî a nommé comme mutawallî de son waqf, créé le 28 Safar 1303/6 décembre 1885, l'archevêque Armiya Afandî b. Ishaq, procureur du patriarche (qâ'immaqâm batrîqkhâna) au couvent Mâr Ya‘qûb à Jérusalem. Au décès de ce dernier, la gestion sera transmise au prochain patriarche mutawallî du waqf du couvent Mâr Ya‘qûb200. Ailleurs, Karâbîd b. Ya‘qûb b. Karâbîd, Arménien, a nommé le même archevêque à la gestion de son waqf créé à Jérusalem le 28 Safar 1303/1885 201. Enfin, al-Khawâja

Ya‘qûb b. al-Mu‘allim Yûsuf ‘Atâ, Latin, a désigné l’archevêque des Syriens à Jérusalem, ‘Abd al-Nûr, comme gestionnaire de son waqf fondé au mois de Jumâda I 1280/octobre 1863 et dont les biens se trouvaient à Jérusalem extra-muros près de la porte d’Hébron. À la mort de l’archevêque, son successeur sera gestionnaire du waqf, et ainsi de suite 202.

Les fondateurs des waqfs dhurrî assuraient eux-mêmes la gestion de leur waqf. Ils stipulaient généralement dans les actes que la gestion soit transmise, à leur décès, aux chefs religieux de leur communauté et aux représentants des waqfs de leur communauté à Jérusalem, comme pour les waqf khayrî. Les exemples suivants illustrent cette méthode :

Le 27 Jumâdâ II 1302/13 avril 1885, le patriarche des Arméniens, Binkarâbîd, a établi que son waqf, dont les biens étaient situés derrière les portes de la ville de Jaffa, sera géré par lui-même de son vivant. Après sa mort, la gestion sera transmise au patriarche et au représentant des waqfs des Arméniens au couvent Ya‘qûb à Jérusalem 203.

Le 14 Dhû al-Hijja 1304/3 septembre 1887, le moine (râhib) Kasâryûs b. □anâyis b. Yuhanna, Romain ottoman, a souhaité que ses biens waqfs situés à Jérusalem, soient gérés par lui-même de son vivant. Après sa mort, Nîqûdîmûs b. Fransîsiyû Afandî, patriarche des Latins à Jérusalem et environs, gérera le waqf. Au décès de ce dernier, le waqf sera géré par le représentant du couvent des moines des Latins 204.

Enfin, le 8 Dhû al-Qa‘da 1306/6 juillet 1889, Aftîmûs Mitrî b. Yuwânî, gestionnaire de son propre waqf, a demandé que la gestion en soit transmise, après sa mort, à Maqûdîmûs, patriarche des Latins à Jérusalem, et après lui, à son successeur patriarche 205.

Nous n’avons trouvé qu’un seul document mentionnant le cas d’un fondateur qui a transmis la gestion de son waqf à quelques membres de sa famille. Ainsi, le 21 Rabî‘ I 1307/15 novembre 1889, Hanâniyyâ Afandî Akhristiyû, un Romain qui gérait lui-même son waqf de son vivant, a précisé qu’après sa mort, la gestion sera donnée à son frère al-Khawâja Iliya Afandî. Au décès de ce dernier, son épouse gérera le waqf et, après elle, le patriarche des Latins à Jérusalem, Niqûdîmûs et, après lui, son successeur 206.

Nous avons pu constater que tous les fondateurs des waqfs khayrî ou dhurrî ont désigné le cadi de Jérusalem comme gestionnaire de leur waqf lorsque les bénéficiaires étaient tous les pauvres de Jérusalem, c’est-à-dire en l’absence de bénéficiaires dans leur propre communauté religieuse. Le cadi était en effet le représentant de l’autorité de l’État, même pour les chrétiens et les musulmans. Les fondateurs ont même demandé que ce cadi nomme

un mutawallî parmi les pauvres de Jérusalem. Le 19 Rama□ân 1293/8 octobre 1876, ‘Abd al-Nûr b. Mîkhâ’îl, archevêque des Syriens à Jérusalem, gestionnaire de son propre waqf, a demandé qu’à sa mort, la gestion en soit transmise à l’évêque des moines syriens pauvres. Au cas où son waqf reviendrait à tous les pauvres de Jérusalem, le cadi de Jérusalem désignerait un honnête mutawallî parmi ces pauvres 207.

D’autres fondateurs ont choisi d’autres gestionnaires. C’est le cas, par exemple, de Hannâ Afandî b. d’Ibrâhîm Hannâ Hanâniyya, Romain ottoman. Ce fondateur de waqf était membre du Conseil de province de Bethléem (majlis nâhiyat qasabat Bayt Lahm). Le 6 Jumâdâ I 1315/3 octobre 1897, Hannâ Afandî a mis les revenus de son waqf au profit des pauvres de la communauté catholique latine qui habitaient dans la dâr des orphelins de Bethléem dirigée par l’association Brocante Cardinale Lid Dakdiskî basée en Italie. Ce fondateur a désigné comme mutawallî de son waqf le moine italien, Antoine Bilûnî, directeur de la dâr des orphelins de Bethléem et, par la suite, son successeur. En cas d’impossibilité, le fondateur a demandé que la gestion de son waqf soit confiée au directeur de l’association Brocante Cardinale Lid Dakdiskî en Italie et, en dernier lieu, au Pape à Rome 208. Dans cet exemple, le réseau de waqfs s’étendait au-delà des confins géopolitiques de l’Empire ottoman pour traverser la Méditerranée.

Cette pratique des fondateurs de ne désigner des mutawallîs que parmi les responsables de leur communauté religieuse a conduit au regroupement d’une grande quantité de biens waqfs entre les mains d’un seul mutawallî qui devenait ainsi responsable de centaines de biens à Jérusalem. Pour illustrer cette situation de biens mis en waqf au profit de la communauté de leur fondateur, nous prendrons l’exemple des waqfs dédiés aux moines latins pauvres de Jérusalem et ses environs dont la gestion était confiée à leur représentant. Au mois de Sha‘bân 1292/septembre 1875, Abârusiyûs b. Qustantîn b. Mitrî, patriarche des Latins de Jérusalem, occupait cette fonction de mutawallî de tous les waqfs des moines latins pauvres de Jérusalem et ses environs. Nous avons évalué le nombre de biens waqfs gérés par ce patriarche à 70. Les registres des cadis de Jérusalem nous indiquent que ces biens occupaient la majeure partie du nord du quartier chrétien, de l’église du Saint-Sépulcre aux murailles de la ville. En outre, certains biens se trouvaient hors du quartier chrétien, dans d’autres secteurs. Le nombre élevé de biens waqfs appartenant à cette communauté illustre à la fois l’influence religieuse et l’impact de cette communauté sur le foncier de la ville. Et ce, à une période où la concurrence pour l’influence religieuse et l’espace foncier était particulièrement vive entre les différentes communautés religieuses 209 et entre les grandes puissances étrangères

soutenant ces communautés 210. Les biens confiés à la gestion du mutawallî de la communauté latine de Jérusalem comprenaient les propriétés suivantes :

la totalité de la dâr connue sous le nom de Dâr Imrîq sise dans le quartier chrétien près de la Khânqâh al-Salâhiyya, des bayts, des dukkâns et un istabl ;

la totalité du khulû d'une dâr sise dans le quartier chrétien près de Khânqâh al-Salâhiyya comprenant des bayts et une cuisine et la totalité du khulû des dukkâns sises au-dessous de cette dâr. Ces biens-fonds appartenaient au waqf de la Khânqâh al-Salâhiyya ;

la totalité des dukkâns sises dans le quartier chrétien à l'ouest de laKhânqâh al-Salâhiyya, côté nord ;

la totalité de la dukkân sise dans le quartier chrétien au nord de la rue de la Khânqâh al-Salâhiyya ;

la totalité du khulû d'une tâhûna sise dans le quartier chrétien à l'ouest de la rue de la Khânqâh al-Salâhiyya. Cette tâhûna était attachée au waqf Ibrâhîm Jâwîsh ;

la totalité de la grande dukkân sise au même endroit que précédemment ;

la totalité des 12 dukkâns sises au même endroit que précédemment ;

la totalité du khulû des 5 hâsils sis dans le quartier chrétien, place d'al-Dabbâgha, orientés vers le Bîmâristân al-Salâhî attaché au waqf du Bîmâristân al-Salâhî ;

la totalité de la hâkûra sise place d'al-Dabbâgha comprenant 3 hâsils ;

La totalité du khulû des 3 hâsils sis place d'al-Dabbâgha, orientés vers le Bîmâtistân al-Salâhî attaché au waqf du Bîmâristân al-Salâhî ;

la totalité du hikr des 23 qîrâts de la hâkûra connue sous le nom d'al-Zardakhâna qui renfermait des oliviers et se trouvait place d'al-Dabbâgha appartenant au waqf al-Shaykh Muhammad 'Alâ' al-Dîn al-Basrî ;

la totalité des 14 1/3 qîrâts de la dukkân sise dans le quartier chrétien juste à côté du Hammâm al-Batrak ;

la totalité des 14 qîrâts de la dukkân sise dans le même quartier que précédemment juste à côté du Hammâm al-Batrak ;

la totalité de la dâr sise dans la Suwayqat ʻAllûn connue sous le nom de dâr ʻAllûn. Cette dâr comprenait des bayts et 3 dukkâns sis au-dessous de la dâr ;

la totalité du khulû de la grande dâr réservé aux malades, sis dans le quartier chrétien et comprenant des bayts suflî et ʻulwî, des citernes et un verger composé d'arbres différents. Cette dâr appartenait au waqf du Dôme du Rocher ;

la totalité de la dâr sise près du couvent Mâr Mitrî dans le quartier susmentionné. Cette dâr comprenait bayts ʻulwî et suflî et 4 hâsils ;

la totalité de la dâr connue sous le nom de Dâr Lahma et comprenant des bayts ʻulwî et suflî et une citerne. Cette dâr était sise dans le quartier chrétien au-dessus du furn appartenant aux fils al-Nashshâshîbî ;

la totalité de la dâr connue sous le nom de Dâr ʻÎsâ sise dans le quartier susmentionné comprenant des bayts ʻulwî et suflî et une citerne ;

la totalité de la dâr sise dans le quartier chrétien et comprenant des bayts ʻulwî et suflî, une citerne et 3 hâsils ;

la totalité de la dâr sise dans le quartier chrétien comprenant des bayts ʻulwî et suflî, une citerne et 2 hâsils ;

la totalité de la dâr sise près de Couvent Romain dans le quartier chrétien ;

la totalité de la dâr sise au sud du couvent susmentionné, comprenant des bayts ʻulwî et suflî et une citerne ;

la totalité de la hâkûra sise dans le quartier chrétien, comprenant des arbres, des citernes et des bayts ʻulwî et suflî ;

la totalité de la dâr sise dans la Mahallat al-Jawâlda comprenant des bayts ʻulwî et suflî et une citerne ;

la totalité de 2 dârs, dont l'une était à l'origine un moulin connu sous le nom de Dâr Huthût, sises dans la Mahallat al-Jawâlda et comprenant des bayts ʻulwî et suflî et une citerne ;

la totalité de la hâkûra sise dans la Mahallat al-Jawâlda comprenant des bayts et une citerne ;

la totalité de la dâr connue sous le nom de Dâr al-Qârî' sise dans la Mahallat al-Jawâlda comprenant des bayts ʻulwî et suflî et une citerne ;

la totalité de la dâr connue sous le nom de Dâr Ibn Malhût sise dans la Mahallat al-Jawâlda ;

la totalité des 19 qîrâts de la dâr connue sous le nom de Dâr al-Sharma sise dans la Mahallat al-Jawâlda ;

la totalité de la dâr connue sous le nom de Dâr Subuh sise dans la Mahallat al-Jawâlda comprenant des bayts ʻulwî et suflî et une citerne ;

la totalité de la dâr connue sous le nom de Dâr al-ʻÂbdîn sise dans la Mahallat al-Haddâdîn comprenant des bayts ;

la totalité de la dâr sise dans la Mahallat al-Haddâdîn comprenant des bayts ʻulwî et suflî ;

la totalité de la dâr connue sous le nom de Dâr al-ʻÂbidîn sise dans la Mahallat al-Haddâdîn comprenant des bayts ;

la totalité de la dâr connue sous le nom de Dâr Balâta sise dans la Mahallat al-Haddâdîn comprenant des bayts ;

la totalité des 2 dârs sises dans la Mahallat al-Haddâdîn comprenant des bayts ;

la totalité des 2 dârs sises dans la Mahallat al-Zarâʻina comprenant des bayts, une citerne et un hâsil ;

la totalité des 2 dârs sises dans la Mahallat al-Zarâʻina connues sous le nom de sakan (habitation) des fils Abî Salâma comprenant des bayts ʻulwî et suflî, une citerne et un hâsil ;

la totalité du khulû des 2 dârs et 2 hâsils sis dans la Mahallat al-Zarâʻina. Ces biens-fonds appartenaient au waqf al-Shaykh Sunʻ Allâh al-Khâlidî ;

la totalité du khulû de la dâr sise dans la Mahallat al-Zarâʻina comprenant des bayts et une hâkûra, qui appartenait au waqf al-Hâjj Mûsâ Afandî al-Khâlidî ;

la totalité de la fâkhûra (fabrique d'argiles) qui était à l'origine un furn et un tâhûna sis dans la Mahallat al-Zarâʻina ;

la totalité de la dâr sise dans la Mahallat susmentionnée comprenant des bayts ʻulwî et suflî, des sâhas samâwiyya, 2 citernes et une dukkân ;

la totalité de la dâr sise dans la Mahallat susmentionnée comprenant des bayts ʻulwî et suflî, une citerne et un hâsil ;

la totalité de la dâr sise dans la Mahallat al-Zarâ‘ina comprenant des bayts ‘ulwî et suflî et une citerne ;

la totalité de la dâr sise dans la Mahallat susmentionnée comprenant des bayts ‘ulwî et suflî et une citerne ;

la totalité de la dâr sise dans la Mahallat al-Zarâ‘ina comprenant des bayts ‘ulwî et suflî et une citerne ;

la totalité du khulû de la dâr sise dans la Mahallat al-Zarâ‘ina connue sous le nom de Dâr al-Zarba‘a comprenant des bayts, une petite hâkûra et une citerne, qui appartenait au waqf Husayn ‘Iqmî‘ ;

la totalité de la dâr sise dans la Mahallat al-Zarâ‘ina connue sous le nom de Dâr al-Madbak comprenant des bayts ‘ulwî et suflî et une citerne ;

la totalité de la dâr sise dans la Mahallat al-Zarâ‘ina connue sous le nom de Dâr al-‘Îsâ al-Qatramî comprenant des bayts ‘ulwî et suflî et une citerne ;

la totalité de la dâr sise dans la Mahallat al-Zarâ‘ina connue sous le nom de Dâr al-Dababkî comprenant des bayts ‘ulwî et suflî et une citerne ;

la totalité de la dâr connue sous le nom de Sakan al-Harâmî comprenant des bayts et sise à l’endroit susmentionné ;

la totalité de la dâr sise dans la Mahallat al-Zarâ‘ina connue sous le nom de Dâr al-Râbiha comprenant des bayts ‘ulwî et suflî et une citerne ;

la totalité de la dâr sise dans la Mahallat al-Zarâ‘ina connue sous le nom de Dâr al-Salfîtî comprenant des bayts ‘ulwî et suflî et une citerne ;

la totalité de la dâr sise à l’intérieur du Hûsh al-Qarabjî dans la Mahallat al-Zarâ‘ina comprenant des bayts et une citerne ;

la totalité de la dâr sise dans le hûsh susmentionné comprenant des bayts et une citerne ;

la totalité de la dâr connue sous le nom de Dâr Qrîtim sise à l’intérieur du Hûsh al-Maghâriba dans la Mahallat al-Zarâ‘ina comprenant des bayts ‘ulwî et suflî et une citerne ;

la totalité de la dâr sise dans la Mahallat al-Zarâ‘ina comprenant des bayts et une citerne ;

la totalité de la dâr sise dans la Mahallat al-Zarâ‘ina comprenant des bayts et une citerne ;

la totalité de la dâr sise dans la Mahallat Bâb al-‘Âmûd comprenant des bayts et un istabl ;

la totalité du khulû de la dâr sise dans la Mahallat Bâb al-‘Âmûd comprenant des bayts et une citerne. Ces biens-fonds appartenaient au waqf al-Shaykh ‘Uthmân al-Sibâ‘î ;

la totalité de la dâr sise derrière la masbana (savonnerie) de Shaykh al-Khalîlî dans la Mahallat Bâb al-‘Âmûd comprenant des bayts et une citerne ;

la totalité du khulû de la dâr connue sous le nom de Dâr al-Qundarjî, sise dans la Mahallat Bâb al-‘Âmûd comprenant des bayts ‘ulwî et suflî et une citerne. Le document ne mentionne pas le waqf auquel ce bien appartenait ;

la totalité de la dâr sise près du lieu connu sous le nom de Dâr al-Shaykh Rîhân dans la Mahallat Bâb al-‘Âmûd et comprenant des bayts ‘ulwî et suflî et une citerne ;

la totalité de la dâr sise sur une place appelée ‘Aqabat al-Batîkh dans la Mahallat Bâb al-‘Âmûd avec des bayts et une citerne ;

la moitié des 12 qîrâts de la dâr sise dans la Mahallat Bâb Hitta comprenant des bayts, une petite hâkûra et une citerne ;

la totalité de la dâr sise dans la Mahallat Bâb Hitta comprenant des bayts et une citerne ;

la totalité du Hûsh al-Ghanam sis dans la Mahallat Bâb Hitta comprenant 3 bayts et 2 citernes ;

la totalité de la dâr connue sous le nom de Dâr ‘Abî Farha sise dans le Ziqâq Alyûs dans la Mahallat Bâb Hitta comprenant des bayts ;

la totalité des 16 qîrâts de la dâr sise dans la Mahallat al-Sa‘diyya comprenant des bayts ‘ulwî et suflî et une citerne ;

la totalité de la dâr connue sous le nom de Dâr Nâsir al-Dîn sise dans la Mahallat Banî Zayd, comprenant des bayts, un istabl et une grande terrasse qui s’appelait □ahr al-Badd ;

la totalité de la grande hâkûra connue sous le nom d’al-□arîqiyya sise hors des murailles de Jérusalem orientée vers la Bâb al-Khalîl comprenant des dukkâns, des hasîls, une qahwa, des bayts et une hâkûra 211 ;

Les fondateurs confiaient la gestion de leurs biens waqfs aux responsables de leur communauté pour bénéficier de la légitimité des fonctions de ces

hommes religieux que les autorités ottomanes reconnaissaient officiellement par ordonnances impériales. Par exemple, Kirkibûs, patriarche des Arméniens à Jérusalem a été désigné comme responsable de leurs waqfs selon l'ordonnance impériale du 19 Dhû al-Qa'da 1305/28 juillet 1888 212.

Rappelons qu'une partie des biens de ces waqfs chrétiens étaient issus de waqfs musulmans devenus waqfs chrétiens après avoir été loués par des chrétiens par contrat de hikr et de khulû. Comme les locataires étaient libres d'exploiter ces biens pour eux-mêmes, ils finissaient par mettre en waqf le produit de l'exploitation des biens-fonds qu'ils louaient. Par exemple, Hannâ Afandî b. Ibrâhîm Hannâ a mis en waqf, le 6 Jumâdâ I 1315/3 octobre 1897, des biens-fonds sis à Bethléem appartenant au waqf de la Khâssiki Sultan. Ces biens étaient constitués de la totalité d'une dâr comprenant un suflî et un'ulwî, le suflî comprenant 5 bayts et le 'ulwî 7 bayts et un îwân ; la totalité d'une parcelle de terre (ar□) connue sous le nom de Ar□ al-Bâtin ; la totalité d'une parcelle de terre connue sous le nom de Ar□ al-Midbasa al-Qibliyya al-Gharbiyya ; la totalité d'une parcelle de terre connue sous le nom de Ar□ al-Midbasa al-Qibliyya al-Sharqiyya et la totalité d'une parcelle de terre connue sous le nom de Ar□ al-Midbasa al-Shamâliyya. Le document de ce waqf n'indique pas par quel contrat de hikr, khulû, ou autre, le bien appartenant à un waqf musulman s'est transformé en bien appartenant à un waqf chrétien. Mais il est bien précisé que les biens immobiliers appartenaient au waqf de la Khâssikî Sultân. Hannâ Afandî n'a pas stipulé le paiement du loyer annuel de la terre aux gestionnaires du waqf musulman comme le prescrivait la loi musulmane. Il a seulement demandé qu'on remette aux autorités les impôts relatifs à ces biens 213.

Certains fondateurs chrétiens ont établi en waqf le hikr et le khulû (milk al-manfa'a ou la possession du droit d'usage) de biens waqfs musulmans. Citons les exemples suivants :

Le 19 Shawwâl 1308/28 mai 1891, le Khawâja Hannâ Afandî Frûtîkr a mis en waqf la totalité du khulû de la dâr appartenant au waqf al-Shaykh Ahmad al-Tharwînî. Après quoi le fondateur a continué de payer une somme annuelle de 50 qirshs au profit du waqf al-Tharwînî selon son contrat de khulû - bel exemple de superposition. Le Khawâja Hannâ Afandî Frûtîkr a mis en waqf la totalité du hikr d'un makhzan appartenant au waqf al-Tharwînî qu'il louait par contrat de hikr pour la somme annuelle de 5 qirshs. Le fondateur a mis en waqf le khulû et le hikr de ces biens-fonds sis au quartier chrétien au profit des moines pauvres de la communauté éthiopienne orthodoxe qui vivaient au Couvent du Sultan à Jérusalem 214.

De façon semblable, le 28 Safar 1303/6 décembre 1885, le moine Alûrnbit □abûnit b. Nafûs b. Maqsûd al-Dimashqî, a mis en waqf la totalité du khulû de la dâr sise dans la Mahallat al-Sharaf, appartenant au waqf de la mosquée Sinân Bâshâ de Damas. Le montant du loyer de cette dâr par contrat de khulû était de 10 qirshs. Le moine Alûrnbit □abûnit b. Nafûs b. Maqsûd al-Dimashqî a mis les revenus de son waqf (provenant du khulû de la dâr susmentionnée) au profit des moines arméniens pauvres qui vivaient au couvent Mâr Yaʻqûb à Jérusalem 215 .

En définitive, on peut dire que l'objectif des fondateurs était de lutter contre la pauvreté au sein de leur propre communauté afin d'en préserver l'unité. Les bénéficiaires des biens waqfs khayrî et dhurrî étaient toujours les pauvres de la communauté et non pas les familles des fondateurs, comme pour certains waqfs musulmans fondés à cette période, et pas non plus les nombreuses institutions religieuses ou culturelles de Jérusalem, comme pour les waqfs juifs évoqués plus haut. Les bénéficiaires directs des waqfs dhurrî chrétiens et juifs, étaient, au décès des fondateurs, les pauvres des communautés religieuses et non pas les familles des fondateurs, génération après génération, comme c'était le cas pour les waqfs dhurrî musulmans.

II - Politique ottomane envers le waqf (1858-1917) : le cas de Jérusalem

L'examen de la politique ottomane à l'égard du waqf durant la période des Tan□îmât (1839-1876) 216, puis à la fin du XIX[e] siècle et au début du XX[e] siècle nous a permis de constater les nombreux changements de position de l'administration à propos des biens waqfs non seulement à Jérusalem, mais dans toutes les provinces ottomanes. Le but de ces changements était de réorganiser l'administration du waqf pour faciliter le contrôle de l'État sur les institutions, sachant que les waqfs jouaient un rôle très important sur le plan économique, social et culturel de la vie quotidienne ottomane. La ville de Jérusalem ottomane englobait des centaines de waqfs. Nous avons étudié les effets des réformes sur les waqfs de la ville de Jérusalem, entre 1858 et 1917.

Administration du waqf à la fin de l'époque ottomane

L'Empire ottoman s'est particulièrement appliqué, au XIX[e] siècle, à réorganiser le système des waqfs, avec le but affiché d'augmenter les revenus du Trésor Public. Les finances de l'Empire avaient besoin d'être renflouées par de nouveaux apports pour remettre en état divers secteurs et pour pallier au déficit budgétaire 217. Istanbul a pris en charge la réorganisation des waqfs avec l'intention, entre autres, de renforcer son contrôle des ressources foncières et immobilières détenues en waqf par la

promulgation de lois qui interdisaient les manœuvres frauduleuses des administrateurs de waqfs 218.

La gestion de la plupart des waqfs khayrî musulmans de Jérusalem se trouvait, jusqu'au début de la période des Tan□îmât, entre les mains des grandes familles 219 et des ulémas 220. L'accès aux revenus des waqfs conférait un pouvoir local au niveau de la ville mais aussi vis-à-vis de l'autorité ottomane 221. Certains membres de grandes familles de Jérusalem au XIXe siècle contrôlaient non seulement leurs biens waqfs familiaux mais aussi un nombre important de biens waqfs publics. Par exemple, à Jérusalem, une partie de la gestion des grands waqfs était assurée par la famille al-Husaynî 222 tels le waqf de la Khâssikî Sultân, le waqf d'al-Nabî Mûsâ 223, le waqf de la mosquée al-Umarî à Abû Dîs et de la mosquée al-'Umarî dans le village d'al-□ûr en 1864. Par ailleurs, un membre de la même famille, al-Shaykh Muhammad As'ad Afandî al-Husaynî, était imâm de la mosquée d'al-Aqsâ en 1864 et, en même temps, muftî de Jérusalem 224. Cette famille a également géré pendant des générations les waqfs dhurrî leur appartenant. En 1891, Muhammad □âhir Afandî al-Husaynî, muftî de Jérusalem, était mutawallî du waqf de son grand-père 'Abd al-Latîf 225. Le poste de directeur du département des waqfs de Jérusalem (mudîr awqâf al-Quds) est occupé depuis ce temps-là et jusqu'à nos jours (2005) par cette famille 226. La plupart des maires de la ville de Jérusalem (ra'îs baladiyyat al-Quds) sont issus de cette famille.

Citons aussi la famille al-Khâlidî 227 qui faisait concurrence aux Husaynî pour la mairie de Jérusalem 228 et, dans le même temps, monopolisait les postes clés du tribunal religieux de Jérusalem, d'abord avec Mûsâ Shafîq Afandî, fils de Muhammad □âhir al-Khâlidî, chef des scribes du tribunal religieux de Jérusalem (ra'îs al-kuttâb bi'l-mahkama al-shar'iyya bi'l-quds) en 1306/1889 229 puis avec Mustafâ Rashîd al-Khâlidî, l'un des kâtibs du tribunal de Jérusalem 230. D'autres membres de la même famille étaient également gestionnaires d'institutions coraniques comme la Dâr al-Hadîth, la Dâr al-Qur'ân al-Sulâmiyya et la Madrasa al-Jâliqiyya 231.

Autre famille puissante, les al-'Alamî 232 comptaient parmi leurs membres le shaykh et gestionnaire de la Khânqâh al-Salâhiyya, du Bîmâristân al-Salâhî et de la Madrasa al-Hamrâ'. Comme pour les familles citées plus haut, le relais d'une génération à l'autre était officialisé par des barâ'ats sultâniyya 233. Il est important de signaler que le poste de mutawallî des waqfs al-Haramayn était aussi monopolisé par la famille al-'Alamî 234.

Les waqfs khayrî les plus importants de Jérusalem ont été gérés directement par le gouvernement ottoman et ses représentants. Parmi eux, les waqfs du

Haram al-Sharîf (la mosquée al-Aqsâ et le Dôme du Rocher) et les waqfs du Haram al-Ibrâhîmî d’Hébron 235.

En 1826, le sultan Mahmûd II (1807-1839) a établi un ministère des Waqfs (Evkaf-ı Hümayûn Nezareti) à Istanbul 236 dans le but de limiter l’influence et la domination des particuliers sur les biens waqfs et de centraliser l’administration des waqfs 237. La législation des Tan□îmât a permis de renforcer le contrôle administratif direct sur les opérations immobilières et foncières et d’augmenter la part du gouvernement sur les revenus produits par les activités commerciales effectuées sur les biens waqfs urbains (khâns, makhzans, loyers de dârs, etc.) et les propriétés rurales des waqfs (fermes, vergers, vignes, autres terres cultivées) 238.

Cette politique a très largement contribué à renforcer la centralisation. En peu de temps, la plupart des waqfs de l’Empire se sont trouvés sous la surveillance du ministère (nezaret) des waqfs, dont la mission était précisément d’inspecter les fondations religieuses dans leur intégralité, Mahmûd II ayant réaffirmé le droit des sultans de contrôler tous les waqfs de l’Empire. Les waqfs ottomans étaient en effet considérés comme propriété d’État en dernier lieu, en raison du droit de contrôle final qu’avait le sultan. Pour les waqfs dhurrî, une surveillance directe aurait été perçue comme une mesure trop radicale visant à supprimer les waqfs familiaux ou semi-familiaux qui existaient depuis des siècles ; le gouvernement de Mahmûd II ne les a donc pas confisqués ouvertement. Des moyens moins directs et non moins efficaces ont été mis en place comme le transfert d’une partie de leurs revenus à l’État sous prétexte de mauvaise gestion ou de détournement de fonds 239. Selon Kupferschmidt, l’Empire ottoman avait ainsi la mainmise sur au moins 70 waqfs en Palestine à la veille de la Première Guerre mondiale ; la plupart de ces waqfs étaient des waqfs dhurrî 240.

À partir de la période de domination de Muhammad ‘Alî Bâshâ sur le Bilâd al-Shâm (1831-1840), les notables (a‘yân) de Jérusalem ont perdu beaucoup de leurs pouvoirs sur les waqfs, notamment sur les grandes institutions de waqfs khayrî. Le gouvernement de Muhammad ‘Alî Bâshâ a adopté une réforme qui touchait les waqfs et frappait le pouvoir local de Jérusalem gérant des waqfs. Par exemple, les biens waqfs de la Khassikî Sultân à Jérusalem ont été confisqués et leurs revenus transférés au gouvernement 241.

Après que l’Empire ottoman a repris à Muhammad ‘Alî Bâshâ les rênes du pouvoir du Bilâd al-Shâm en 1840-1841, Istanbul a créé à Jérusalem, en 1843, une administration indépendante des waqfs de la province de Sidon, baptisée Département des Waqfs ou Administration de l’ensemble des

waqfs (mudîriyyat ‘umûm al-awqâf), dans le cadre de la politique de réforme adoptée par l’Empire ottoman à propos des waqfs et sous l’égide du ministère créé à cet effet en 1826. L’objectif de cette politique était de contrôler les terres et les bâtiments mis en waqf ainsi que les faits et gestes des responsables des waqfs au sein de la province de Jérusalem. Les registres des cadis de Jérusalem et les documents du Département des Waqfs à Jérusalem mentionnent que le gestionnaire avait le titre de directeur de tous les waqfs de la Sainte Jérusalem (mudîr ‘umum al-awqâf bi’l Quds al-sharîf). La nomination et la révocation du directeur du département se faisaient par firmân émis par le sultanat. Ce poste a été longtemps occupé par les grandes familles de Jérusalem, et plus particulièrement par la famille al-Husaynî et, parmi eux, par Ahmad ‘Âkif Bey 242.

La mission du directeur du Département des Waqfs consistait en un contrôle sur le terrain des propriétés des waqfs de la province de Jérusalem et de l’administration globale des waqfs, et il était également responsable auprès du Ministère des Waqfs à Istanbul de la rédaction de rapports annuels et de la vérification des registres détaillant les revenus et dépenses des waqfs. Un rapport sur les waqfs khayrî figurait dans les registres et cahiers préservés au Département des Waqfs de Jérusalem. Le directeur du Département, considéré comme premier responsable de la gestion des waqfs et de leurs transactions, contrôlait donc les registres concernant les waqfs de la province, et, de ce fait, était aussi responsable de tout changement de statut de propriété des biens waqfs. En outre, la mission du directeur duDépartement des Waqfs était de mettre en pratique les lois et de veiller au bon fonctionnement des organisations nouvelles établies par le Ministère des Waqfs d’Istanbul pour contrôler les responsables et employés - comme les imâms, les khatîbs, etc.- des institutions de waqfs, tous nommés par le Evkaf-ı Hümayûn Nezareti et le Shaykh al-Islâm, et en particulier le personnel des waqfs mulhaq, tels que les waqfs de Saladin à Jérusalem 243. Par exemple, un firmân du 18 Jumâdâ II 1274/3 février 1858, a été adressé à Thurayâ Bâshâ gouverneur de la province de Jérusalem et au juge du tribunal religieux de Jérusalem, ainsi qu’à Ahmad ‘Âkif Bey, directeur du Département des Waqfs de la même ville 244 autorisant ‘Abd al-Rahmân, ‘Abd al-Muttalib et Ibrâhîm al-‘Alamî à gérer la Khânqâh al-Salâhiyya appartenant au waqf de Saladin à Jérusalem, et à y résider.

Réformes du waqf à la fin de l’époque ottomane

L'étude des réformes du waqf à la fin de l'époque ottomane nous a conduit à analyser l'impact du Code de la propriété foncière de 1858 à l'égard du waqf et également les réformes ottomanes concernant la gestion des waqfs.

Code de la propriété foncière de 1858

Le Code de la propriété foncière de 1858 (Qânûn al-Arâ□î) rassemble les lois sur la propriété et l'exploitation des terres ottomanes. Ce Code a, en fait, remplacé les pratiques du qânûn nâma promulgué par le sultan Soliman le Magnifique 245 ainsi que les firmâns des sultans, les fatwâs du Shaykh al-Islâm 246 et les fatwâs des muftîs à propos des transactions foncières mîrî ou waqf 247.

Le Code de la propriété foncière de 1858 a contribué à limiter, en principe, l'expansion des biens waqfs et, en même temps, à réduire le nombre de biens waqfs existants dans les territoires ottomans. Il faut tout de même signaler que ce Code concernait uniquement les biens-fonds des waqfs ghayr sahîh, et non pas ceux des waqfssahîh248, l'État se considérant comme l'ultime propriétaire des biens des waqfs ghayr sahîh établis avec des propriétés mîrî.

Pour les waqfs ghayr sahîh, le Code a interdit l'établissement en waqf des terres mîrî, c'est-à-dire que le possesseur d'un bien mîrî n'avait plus de droit de propriété sur celui-ci. En pratique toutefois, nous avons tout de même trouvé des exemples de particuliers qui ont fondé des waqfs avec des biens mîrî. Exemple : en 1880 à Damas, Hafî□a Khânum al-Mûrahlî a établi son waqf en partie avec des biens mîrî 249. Notons qu'avant 1858, il était possible d'établir des terres mîrî en waqf, comme l'ont fait plusieurs sultans ou émirs au profit de leurs fondations pieuses, telles que, par exemple, les fondations du sultan Soliman le Magnifique et de sa femme, Roxelane, à Jérusalem pour la takiyya de la Khâssikî Sultân. L'article 121 du Code stipule que « personne ne peut, sans avoir été investi au préalable par patente souveraine (milknâmé), de la propriété pleine et entière des terres dont il est simplement "possesseur", les constituer en waqf au profit de telle ou telle œuvre 250 ». Le Code a reconnu les biens waqfs fondés sur des terres mîrî avant la date de promulgation du Code, mais il les a classés parmi les waqfs ghayr sahîh. Le Code a divisé les terres waqfs en deux catégories.

Les waqfs sahîh ayant été établis avec des terres ou des immeubles qui étaient à l'origine de véritables propriétés privées (milk), sont devenus des biens waqfs par l'accomplissement de certaines formalités. La propriété (raqaba) de ces terres relevait de l'administrateur du waqf qui exerçait sur elles tous droits de propriété. Dès lors, elles uniquement régies selon les conditions stipulées par le fondateur.

En revanche, les waqfs ghayr sahîhétaient des terres et immeubles retirés du domaine public (mîrî), pour être convertis en waqf, soit par les sultans, soit par d'autres notables sur autorisation du sultan. Ces waqfs se classaient en trois catégories. Il y avait tout d'abord les biens waqfs dépendant du Trésor Public, c'est-à-dire que la nue propriété (raqaba) de ces biens appartenait au Trésor Public, mais que leurs revenus allaient au waqf, ce qui les différenciait des terres mîrî où les revenus allaient au Trésor Public. Il y avait ensuite une catégorie de biens waqfs appartenant au Trésor Public dont la dîme et autres taxes (rusûms) [251] revenaient à l'État. Le droit de propriété de ces biens, c'est-à-dire le montant du droit à payer pour en obtenir la jouissance était affecté à une destination donnée. Enfin, il y avait les biens de waqfs appartenant au Trésor Public dont la dîme et les autres revenus ainsi que le droit de propriété, c'est-à-dire le montant du droit à payer pour en obtenir la jouissance, étaient tous affectés à une destination déterminée. Les dispositions civiles relatives à la vente et à la transmission par héritage ne s'appliquaient pas à ces types de biens. Les terres ne pouvaient être cultivées et les biens exploités que par l'administrateur du waqf ou par voie de location, et la destination des revenus était conforme aux dispositions stipulées par le fondateur [252].

Quant à la contribution du Code de la propriété foncière de 1858 à la réduction du nombre de biens waqfs existants dans les territoires ottomans, la réforme mise en place par le Code a conduit à la mutation des biens waqfs en propriétés privées. Ces biens ont été modifiés par la loi au profit des locataires ou des bénéficiaires même dans les cas d'exploitation illégale. Et ce, à cause du texte de l'article 53 qui a autorisé la vente des arbres et des constructions établies sur les terres waqf et mîrî [253]. Le sol pouvait être vendu en même temps que les constructions et les arbres si leur propriétaire était mineur ou n'avait pas toute sa capacité mentale. L'article dit : « Si le propriétaire masculin ou féminin qui a planté sur un sol mîrî ou waqf des arbres et des vignes devenus vignobles et vergers, ou s'il a construit des bâtiments sur des terrains mîrî ou waqf et que ledit propriétaire est mineur ou n'a pas toute sa capacité mentale, ses tuteurs peuvent vendre ces vignobles, vergers ou bâtiments conformément au pouvoir que la sharî'a leur confère, comme dépendances de ces milks. Ils peuvent aussi vendre le terrain. [254] »

Ainsi, le Code reconnaît la mutation gratuite des terres waqfs par héritage au profit des enfants des propriétaires de ces biens : « Au décès du possesseur masculin ou féminin de terres mîrî ou waqf, les terres en sa possession passeront, en portions égales, gratuitement et sans formalités d'achat, à ses enfants des deux sexes, présents sur les lieux ou habitant d'autres contrées. Au cas où le défunt ne laisserait que des enfants de sexe

masculin ou que des enfants de sexe féminin, les uns ou les autres en hériteront de même, seuls, et sans formalités d'achat. Si le propriétaire de la terre décède alors que sa femme est en état de grossesse, la terre restera en statu quo jusqu'à la naissance de l'enfant. 255 »

Plus tard, la loi sur les waqfs du 7 Safar 1284/10 juin 1867 256 et la loi sur les waqfs du 4 Rajab 1292/10 mai 1875 257 ont été adoptées comme principes de droit de mutation des biens waqfs par héritage. À celui qui possédait un bien waqf par héritage, l'imâm et les notables (maire, adjoints, etc.) du quartier ou du village délivraient un certificat revêtu de leur cachet qui indiquait « en premier lieu, la valeur approximative des terres et assurait ensuite que celui à qui elles seraient transmises selon les articles 54 et 55 du Code de la propriété foncière de 1858 avait l'exclusivité de ce droit. Les frais à recevoir dudit héritier et le rapport étaient adressés au Defter-Khané selon l'article 3 258 ; la transmission était ensuite effectuée 259 ».

En revanche, le Code de la propriété foncière de 1858 a conféré à toute personne exploitant des terres en waqf ghayr sahîhou en mîrî le droit de posséder ces terres à condition de les avoir exploitées pendant une période de dix ans sans les avoir usurpées. Et ce, même si lesdites terres ont été exploitées sans titre de propriété mais à condition que l'exploitation soit reconnue comme légale. En effet, au cas où la personne admettrait avoir pris possession illégalement et donc avoir exploité illégalement les terres, elle perdrait tout droit de possession. « Le droit de permanence sera acquis à toute personne qui, pendant une période de dix années, aura cultivé et exploité, sans opposition, des terres mîrî ou waqf, que cette personne détienne ou non un titre de propriété légal ou réglementaire ; la terre ne pourra dès lors être considérée comme vacante, et on devra lui délivrer, sans frais, un nouveau tâbû (acte de propriété, NDLR). Cependant, si l'exploitant déclare et reconnaît s'être emparé de la terre vacante sans en avoir eu le droit, son droit de préemption ne sera pas pris en compte, et proposition lui sera faite d'acquérir la terre, moyennant la taxe de tâbû ; s'il refuse, la terre sera mise aux enchères, et adjugée au plus offrant et dernier enchérisseur. 260 »

Par contre, à propos des terres des waqfs ghayr sahîh, le Code de 1858 a donné à l'État tous les moyens pour, soit obliger leur mutawallî à payer une taxe au Trésor Public, soit favoriser leur mutation en terres d'État. En effet, le mutawallî perdait le contrôle de son waqf s'il venait à négliger les biens waqfs ou à laisser les constructions de waqfs situées sur les terres mîrî tomber en ruine au point de disparaître ou s'il n'assurait pas les réparations nécessaires ou s'il ne s'acquittait pas de la taxe au Trésor Public. L'article 89 du Code est ainsi rédigé : « Si un édifice constitué en waqf de telle ou telle

œuvre, bâti sur un terrain mîrî, est tombé en ruine au point de ne laisser aucun vestige ; et si le mutawallî du waqf ne le fait pas réparer et ne s'acquitte pas, envers le mîrî, du loyer de la terre, le sol sera retiré des mains du mutawallî, et donné à une personne qui en fera la demande. Mais si le mutawallî fait les réparations nécessaires ou s'il paye au mîrî le louage du sol, on ne l'inquiétera pas, et le sol sera laissé en sa possession. Il en sera de même pour les biens-fonds dont le terrain est waqf et le bâtiment waqf d'une autre œuvre. 261 »

Il faut reconnaître que ces mesures étaient non seulement dans l'intérêt de l'Empire mais aussi dans l'intérêt du waqf lui-même. Elles obligeaient en effet le mutawallî à mieux exploiter les biens waqfs, par exemple à replanter les arbres des terres en waqf. S'il négligeait les arbres des waqfs sans excuse valable durant trois années consécutives et ne payait pas au mîrî le loyer de la terre, le mutawallî perdait son droit sur le bien waqf. Le terrain était ensuite restitué au tâbû, c'est-à-dire que son statut passait de bien waqf à propriété d'État. « Si un vignoble ou verger, dont le sol est mîrî et les arbres ou la vigne waqf de telle ou telle œuvre, vient à être dégradé au point de ne plus laisser trace d'arbres ou de vigne ; et si le mutawallî du waqf abandonne ce jardin ou vignoble, sans excuse valable, durant trois années consécutives, et ne paye pas le loyer au mîrî, ou si, enfin, il ne remet pas ce bien en son état originel, en y plantant de nouveaux arbres ou vignes, ce terrain sera restitué au tâbû. Il en sera de même pour les localités dont le sol est waqf, et les arbres ou la vigne waqf d'une autre œuvre. 262 ».

Gestion des waqfs

Les dispositions du Code de la propriété foncière de 1858 sur les biens waqfs ghayr sahîh ont permis de renforcer le pouvoir du Ministère des Waqfs sur l'administration des fondations pieuses. Ces réformes ont été suivies par d'autres réformes portant sur l'administration des waqfs, qui ont joué un rôle très important non seulement au niveau de l'administration des waqfs mais aussi au niveau du changement de statut de gestion et de propriété des biens waqfs dans le territoire ottoman.

Selon Yakan, une réglementation sur la gestion des waqfs (ni□âm idârat al-awqâf) a été établie le 19 Jumâdâ II 1280/1er décembre 1863 263. Cette réglementation a constitué le principe de base de l'administration des waqfs jusqu'à la fin de la période ottomane. Elle a structuré le statut juridique des terres waqfs, et notamment des terres appartenant aux waqfs ghayr sahîh mais aussi celui des waqfs sahîh et plus particulièrement des waqfs dhurrî dont les bénéficiaires étaient décédés 264. Pour comprendre la portée de cette législation spécifique aux waqfs, nous avons examiné les différentes

catégories de waqfs du point de vue de leur administration et de leurs pratiques à Jérusalem.

Première catégorie, les waqfs mustathnâ (exceptionnels) étaient administrés sans aucune intervention du Ministère des Waqfs. Ils comprenaient les waqfs dhurrî, administrés par les bénéficiaires ou par les personnes qui les avaient fondés. Leurs gestionnaires les dirigeaient conformément aux actes de fondation, sans consignation dans le defter-khané. Ils englobaient aussi les waqfs dédiés aux établissements et aux églises des communautés et des cultes non musulmans, dont les mutawallîs étaient des chefs religieux.

Le règlement de 1863 concernait ensuite les waqfs ghayr ma□bût (non saisis) et les waqfs mulhaq. Ces waqfs étaient administrés par un mutawallî désigné par l'acte de waqf ou par le cadi, sous la surveillance du Ministère des Waqfs.

Enfin les waqfs ma□bût (saisis) étaient administrés par le Ministère des Waqfs. Cette catégorie englobait les waqfs des sultans (evkaf-i-chérifé /awqâf sharîfa), dont la gestion était déléguée par le sultan au Ministère des Waqfs, conformément au règlement. Elle englobait aussi les waqfs administrés par le Ministère des Waqfs suite à l'extinction de la descendance du fondateur ainsi que les waqfs mundaris dont la gestion était reprise par le Ministère des Waqfs moyennant une pension allouée à leurs bénéficiaires 265.

Pour préserver les revenus des waqfs ma□bût, et en particulier des waqfs des sultans, le deuxième article du règlement de 1863 précisait la nécessité de constituer dans les provinces une réserve d'argent distincte pour ces revenus. Mais, vingt ans plus tard, une lettre du Ministère des Waqfs d'Istanbul, adressée au Département des Waqfs à Jérusalem a fait savoir qu'aucune réserve n'avait été constituée et que les revenus de ces waqfs étaient toujours assimilés aux revenus des terres mîrî. Le 28 Safar 1299/19 janvier 1882, le Ministère des Waqfs a donc adressé une lettre à la comptabilité (muhâsaba) des waqfs à Jérusalem pour préciser la nécessité de séparer l'argent des biens waqfs de l'argent des biens mîrî :

« L'argent des waqfs des sultans hors de la capitale ne peut en aucun cas rester entre les mains du régisseur des waqfs (ma'mûr al-awqâf), comme le précise expressément l'article du règlement. Ces fonds seront confiés aux responsables des caisses, là où elles sont entreposées. Ces derniers devront conserver cet argent de manière exclusive et séparément des autres entrées et liquidités, conformément au second article relatif au règlement des waqfs, qui le précise expressément et qui est en vigueur depuis 1280/1882. Malgré la publication de ce règlement, le mode de consignation des fonds mîrî et

des fonds waqfs n'a pas été respecté jusqu'à présent, ce qui a engendré des difficultés et des problèmes, en plus du non respect des lois. Une caisse spéciale sera créée où seront consignés les revenus des waqfs ; en outre, les revenus et diverses dépenses des waqfs seront inscrits dans des registres spécifiques, de manière indépendante et sous l'égide de gens loyaux qui seront responsables des caisses, ainsi que des comptables et des directeurs (mudîrs) des départements de waqfs, collectivement. Ceux-ci doivent impérativement prendre conscience du fait que la préservation des propriétés et des revenus des waqfs est une nécessité absolue. 266 ».

Pour bien contrôler les revenus de tous les waqfs attachés au Ministère des Waqfs et surtout les waqfs ma□bût, le Ministère a créé une commission spéciale dans le but d'établir des statistiques précises sur les revenus desdits waqfs. Le 28 Safar 1299/19 janvier 1882, le Ministère a adressé une lettre portant le numéro 26 aux comptables des waqfs de Jérusalem et des autres provinces ottomanes, leur demandant d'effectuer des vérifications et des investigations sur les revenus des biens waqfs ma□bûts et non ma□bûts :

« Ordre a été donné de procéder à des vérifications et investigations devenues nécessaires, et de recueillir des informations sur les revenus des waqfs ma□bût ou non ; les observations rapportées devront inclure les détails et précisions utiles à propos de tous les emplacements. Cette mission devra être accomplie en vertu du nouvel ordre donné par la présidence de la Commission créée à cet effet, et conformément aux directives émises à l'attention de toutes les provinces ottomanes et des administrations indépendantes sur la nécessité de procéder à des vérifications.

Des registres reliés devront être adressés à la Commission créée à cet effet, qui seront établis selon le modèle du registre annexé, et selon les indications du livre numéro 2, rédigé le 20 Jumâdâ I 1298 /(20 avril 1881, NDLR). Les réponses devront être envoyées rapidement, et vous devrez vous assurer que tous les gouverneurs cités plus haut en reçoivent un exemplaire. Il est également indispensable que les ordres suprêmes soient adressés à toutes les provinces.

- 267 Lettre du Ministère des Waqfs d'Istanbul adressée à la muhâsaba du Département des Waqfs de Jérusal (...)

Nous n'avons jusqu'à présent reçu aucune réponse du comptable des waqfs, ce qui a considérablement retardé la réunion de la Commission susmentionnée. 267 »

Toujours, dans l'esprit des réformes, le Ministère des Waqfs d'Istanbul a adressé une autre lettre à la muhâsaba des waqfs de Jérusalem ainsi qu'aux

muhâsabas des waqfs de toutes les autres provinces ottomanes, demandant un état des lieux de tous les biens waqfs ma□bût, mulhaq et khayrî, ainsi que de leurs revenus :

« Nous prions les muhâsabas des waqfs de toutes les provinces ottomanes de généraliser l'établissement de bordereaux et de procès-verbaux pour tous les biens-fonds et revenus des waqfs ma□bût, mulhaq, et khayrî. Il est de leur devoir de fournir des détails sur les comptes, revenus, allocations, crédits et utilisations légales y afférents.

Les documents contenant ces informations seront adressés à la muhâsaba des waqfs et aux personnes affectées aux caisses, ainsi qu'aux divers responsables susmentionnés, tel que le mudîr des waqfs, et seront classés et numérotés par eux. 268 »

Quant à la trésorerie des biens waqfs des sultans (waqf ma□bût), elle devait faire l'objet d'un bilan annuel justifié par des factures détaillées. Les waqfs et leurs revenus étaient exonérés d'impôts locaux, et n'étaient d'ailleurs assujettis à aucun nouvel impôt quel qu'il soit. L'arrêté rédigé en 1296/1879, stipule que les biens-fonds de ces waqfs versant déjà un montant annuel au Trésor Public sous forme d'un impôt de 8/1000 de leurs revenus, rabaissé à 4/1000 suite à une notification provenant de la province de Konya, il n'y avait « donc aucun besoin de rajouter de nouveaux impôts. De ce fait, l'activité de ces biens-fonds se poursuit normalement par le versement régulier de cette somme, ils sont exonérés du reste des obligations 269 ».

Il est important de signaler que les communiqués de 1882 étaient en partie un rappel de ceux de 1879. Istanbul et les provinces ont effectué un travail soutenu de suivi aux fins de centraliser et de coordonner les revenus des waqfs et de réduire les abus.

Les revenus des waqf ma□bûtauraient dû, en principe, être transférés à la trésorerie des waqfs, comme l'ordonnent expressément les correspondances citées ci-dessus. Cependant, à l'examen des documents des waqfs ma□bût de Jérusalem et de Palestine en général, nous avons pu constater qu'au début du XXe siècle, la pratique inverse était en fait une réalité. En effet, les dits revenus n'étaient pas transférés à la trésorerie des waqfs, mais détournés au profit du Trésor Public. Nous avons trouvé des dizaines de documents ottomans en témoignant. Plusieurs de ces documents sont inscrits dans les anciens registres, établis par le tâbû. Ces documents ont été transférés d'Istanbul à Jérusalem en 1929 par Amîn al-Tamîmî Bey, membre du Conseil suprême musulman à Jérusalem. Une liste des fermes et des villages de Palestine confisqués par l'Empire ottoman et, par la suite,

par le gouvernement du Mandat britannique a été envoyée au régime mandataire britannique. Ces documents révèlent que le gouvernement du mandat britannique a versé une part importante des revenus de waqfs provenant des mazra‘as, des villages et des villes au Trésor du Mandat britannique. L’occupant britannique a continué de séquestrer ces biens et leurs revenus, les considérant comme propriété d’État, donc propriété britannique, et non comme biens appartenant aux waqfs. L’Angleterre a, de cette façon, suivi certaines politiques qu’appliquait l’Empire ottoman au XIX[e] siècle à l’égard des waqfs, notamment en s’octroyant le droit de confisquer les terres en waqf et d’affecter leurs revenus au Trésor Public plutôt qu’à la trésorerie des waqfs 270.

Les documents nous indiquent que parmi les terres confisquées figurant dans la liste susmentionnée, la plupart des terres des villages et des mazra‘as dépendaient de la takiyya de la Khâssikî Sultân à Jérusalem ; ils révèlent également la mise à jour des confiscations de revenus des terres waqfs réservées aux besoins du Haram al-Sharîf et d’Hébron (al-Haram al-Ibrâhîmî). Nous pouvons citer, par exemple, « la confiscation par le Trésor Public de 12 qîrâts de la Mazra‘at Sa‘ra voisine du village de Kufr Dân appartenant au waqf d’al-Haram al-Ibrâhîmî, et la confiscation des revenus d’un montant de 12 qîrâts du village al-Mansiyya, ainsi que de 12 qîrâts de la Mazra‘at al-□ûmâniyya appartenant au waqf du Haram al-Ibrâhîmî qui ont été transférés au Trésor Public 271 ».

Pour illustrer le détournement des revenus des waqfs khayrî destinés à la trésorerie du Ministère des Waqfs vers le Trésor Public, citons une lettre adressée par le département des waqfs de Jérusalem au Ministère des Waqfs d’Istanbul qui décrit la situation des madrasas de Jérusalem, et évoque l’exemple de l’une de ces madrasas. Cette lettre porte le numéro 83 et est datée du 21 novembre 1321/1902 : « Les madrasas se trouvant à l’intérieur du Haram al-Sharîf, telles que la Madrasa al-Husniyya, sont utilisées comme logement par certaines familles de Jérusalem, et non plus pour l’enseignement. Il est inscrit dans les registres de Daftar Sultânî que le quart du village de □ayba, le quart du village de ‘Inab et la moitié du village de Dîrbân ont été fondés au profit de cette madrasa. Les revenus de ces villages sont de 50 000 qirshs par an, mais cette somme est maintenant transférée au Trésor de l’État. Nous nous adressons donc à sa Majesté le Sultan et sollicitons de sa part un firmân et des awâmir pour que soient restitués à la madrasa ses revenus légitimeset qu’elle puisse de nouveau utiliser ses revenus au profit de l’enseignement des différentes sciences. 272 »

Soulignons que cette lettre n’a pas suscité de réponse du sultan (du moins, nous n’avons trouvé aucun document à ce propos) et que le statu quo n’a donc pas été brisé.

Une autre méthode consistait en un transfert des revenus de biens waqfs mundaris au Ministère de l’Education qui les centralisait et prenait en charge leur versement aux institutions éducatives. Al-Hâjj Amîn al-Husaynî (muftî de Jérusalem à l’époque du Mandat britannique) avait justifié cette décision de transférer les revenus des waqfs au Ministère de l’Éducation, par le fait que l’enseignement était auparavant exclusivement musulman. Il estimait donc que les bénéfices de ces waqfs revenaient de plein droit à l’éducation. Mais, les commissions d’éducation des territoires ottomans qui était dirigées par les muftîs en ce temps-là, ont procédé au transfert d’un grand nombre de biens waqfs appartenant aux mosquées vers les waqfs mundaris, transformant les mosquées des villages en écoles publiques de l’État ottoman. Nous reviendrons sur ce point en détail dans la deuxième partie de notre étude 273.

Il nous semble évident que cette méthode était un moyen de confiscation des biens waqfs. Beaucoup de waqfs khayrî ont eu, pendant des siècles, une mission salutaire, caritative et éducative, mais quand l’Empire ottoman a décidé de moderniser l’enseignement, ces waqfs sont devenus un moyen de financer les nouvelles pratiques de l’Empire dans son projet de modernisation. Selon les principes des Tan□îmât, l’éducation des enfants musulmans était maintenant confiée à l’État 274. Un décret a été publié en 1883 pour que les revenus des waqfs, initialement destinés à l’entretien des écoles musulmanes, des mosquées et des zâwiyas, puissent maintenant s’étendre au service des établissements éducatifs 275. Le sultan avait le droit d’abroger cette décision ; les revenus de ces waqfs pouvaient être restitués au Ministère des Waqfs qui les redistribuerait aux nécessiteux ou aux établissements dans le besoin 276.

Suite à la Révolution des Jeunes Turcs de 1908, beaucoup de réformes ont été mises en place au détriment des biens waqfs pour réorienter leur richesse vers les caisses du Trésor Public. Certains bâtiments et terres abandonnées (matrûka) appartenant aux waqfs ont été confisqués 277. On a appliqué le principe de confiscation des biens waqfs dans l’intérêt général. Ainsi, l’État a mis des biens waqfs abandonnés sous le contrôle du Ministère des Waqfs. De la même façon, en 1914, le gouvernement des Jeunes Turcs a confisqué des biens waqfs dhurrî dont les constructions avaient disparu ou dont les bénéficiaires étaient morts 278.

Tout ceci a été mis en place malgré l’opposition des ulémas et des notables de Jérusalem qui considéraient que ces réformes diminuaient leurs pouvoirs

et allaient à l’encontre des stipulations des fondateurs des waqfs. Selon Dumper, les biens waqfs étaient une source lucrative de revenus et de privilèges pour les notables et les ulémas 279. En 1913, face à cette nouvelle politique à l’égard des waqfs, un groupe de notables et d’ulémas de Jérusalem a adressé une lettre à la Sublime Porte et au Ministère des Waqfs demandant l’annulation des confiscations de biens waqfs et le recouvrement des revenus des waqfs pour qu’ils soient de nouveau utilisés selon les clauses établies par les fondateurs. Les signataires de cette lettre représentaient les grandes familles de Jérusalem qui avaient bénéficié et contrôlé la plupart des biens waqfs, non seulement dhurrî mais aussi khayrî, à savoir Muhammad □âhir Abû al-Su‘ûd, le muftî shaféite de Jérusalem, Mûsâ Shafîq al-Khâlidî, Râghib al-Nashshâshîbî, Muhammad Yûsuf al-‘Alamî, Ismâ‘îl al-Husaynî, Muhammad Sa‘îd Murâd, Khalîl al-Dajjânî et Husâm al-Dîn Jâr Allâh 280.

Conclusion de la première partie

La politique ottomane à l’égard des biens waqfs a donc conduit à la disparition d’une grande partie des biens waqfs khayrî, comme nous l’avons démontré dans la première section de ce chapitre. Mais nous avons aussi pu constater que les biens waqfs non musulmans de Jérusalem, y compris les waqfs khayrî, n’ont pas été touchéspar cette politique. Il nous semble évident que cela est dû à deux facteurs. D’une part, l’Empire ottoman a classé les waqfs non musulmans dans la catégorie des waqfs mustathnâ (exceptionnels), c’est-à-dire qu’ils étaient administrés sans aucune

ingérence du Ministère des Waqfs et avaient des chefs religieux pour mutawallîs. D'autre part, les bénéficiaires des biens waqfs non musulmans étaient, en général, des institutions religieuses, culturelles, éducatives, charitables, médicales ou les pauvres des communautés religieuses. L'éventualité d'extinction des bénéficiaires était donc très faible comparée à celle des waqfs fondés au profit des familles comme les waqfs dhurrî musulmans. Par conséquent, les responsables de ces waqfs pouvaient s'opposer aux décisions du gouvernement ottoman de confisquer leurs biens en arguant l'impossibilité d'extinction des bénéficiaires.

Deuxième partie : Transformation des statuts de propriété de biens waqfs à Jérusalem (1858-1917) : entre législation et spoliation

Introduction

Comme nous l'avons exposé dans la première partie, le nombre de waqfs, et notamment de waqfs khayrî, était très élevé à Jérusalem entre 1858 et 1917. Nous avons examiné le cadre juridique et législatif dans lequel le waqf était une propriété sacrée dont la mutation en propriété privée était interdite sauf dans certains cas précis tels que le transfert de biens waqfs par istibdâl. Selon la plupart des madhhabs, le fondateur n'avait pas non plus le droit de revenir sur sa décision et de reprendre son bien une fois qu'il l'avait mis en waqf. Il était également impossible - et les jurisconsultes l'ont confirmé - de changer les bénéficiaires des waqfs choisis par le fondateur, même pour les remplacer par une institution de bienfaisance. Et pourtant, à travers l'étude des documents des waqfs, force est de constater que toutes ces recommandations sont restées bien théoriques et que les actions et procédures relatives aux biens waqfs à Jérusalem ont souvent transgressé les décisions des jurisconsultes [1].

Nous allons donc tenter d'analyser les différents processus de transformation des statuts de propriété de biens waqfs à Jérusalem de 1858 à 1917. Nous essaierons aussi de déterminer qui, des gérants des waqfs, de l'État ou d'autres encore, étaient les bénéficiaires et les responsables de ces transformations. En raison de la difficulté des recherches sur ce sujet, due à l'absence de travaux publiés, nous avons abordé l'étude de ces transformations de biens waqfs en biens privés en créant trois catégories que nous traiterons en trois chapitres et en fonction de la nature des biens waqfs. Les mutations concernaient soit les bâtiments mêmes du waqf, soit les revenus des bâtiments appartenant au waqf. Nous allons essayer d'exposer la relation entre ces transformations et la politique ottomane, autrement dit de démontrer l'intérêt de l'État dans ces affaires.

Le premier chapitre porte essentiellement sur les changements radicaux que les institutions de waqf ont subi lorsqu'elles ont été transformées en biens privés et ont, par là même, perdu leur caractère de waqf.

Dans le deuxième chapitre, nous exposerons les transformations de certains biens immobiliers et revenus qui appartenaient à des waqfs mais dont la fonction et la méthode d'exploitation des biens ont été modifiées de façon à servir les intérêts du gouvernement.

Dans le dernier chapitre, nous dévoilerons la méthode utilisée par des résidents de Jérusalem pour s'approprier certains biens et revenus de waqfs.

Pour mieux apprécier la situation juridique et législative des transformations opérées sur les biens waqfs, nous allons les classer en deux catégories de transformations légales et transformations illégales. Les transformations légales étaient faites conformément aux lois ottomanes sur firmân ou encore sur décision d'un cadi. Les transformations illégales ne s'appuyaient sur aucun motif légitime qui puisse les justifier et violaient tout simplement la loi.

Il nous faut enfin signaler combien il a été difficile de séparer les trois catégories dans les trois chapitres en raison de l'interrelation entre les intérêts politiques et les intérêts des bénéficiaires des transformations, d'une part, et la corrélation entre les institutions bénéficiaires du waqf et les biens-fonds du waqf, d'autre part. Pour ces raisons, un certain nombre de transformations sont classées dans plus d'une catégorie.

Chapitre 1 : Métamorphose de biens waqfs en propriété privée à Jérusalem (1858-1917)

Dans ce chapitre, nous examinerons le changement radical, la « métamorphose » des institutions waqfs à Jérusalem. Nous avons choisi d'utiliser le terme de « métamorphose » pour mieux illustrer cette mutation du bien waqf, de sa nature et de ses bénéficiaires, autrement dit ce changement d'identité et cette transformation de la nature même du bien waqf musulman, qui perdait ainsi son caractère intrinsèque de waqf. Qu'il soit waqf khayrî ou waqf dhurrî, un waqf pouvait acquérir le statut de bien appartenant à un propriétaire privé. Le changement pouvait également s'effectuer sur un bien appartenant à un waqf musulman et le transformer en bien appartenant à un waqf non musulman. Ce qui entraînait une mutation de la nature même du bien mais aussi de sa fonction et de la destination de son patrimoine immobilier. Nous évoquerons plus loin la transformation d'une madrasa en église, d'une zâwiya en hôpital, d'un bîmâristân en église ou la construction d'immeubles sur des terrains, etc 1.

Nous avons classé les transformations en deux catégories. La première inclut les transformations opérées dans la légalité et la deuxième dans l'illégalité. Par « légales » nous entendons les transformations faites sur ordonnance ou firmân du sultan ou sur décision des cadis mais qui n'obéissaient pas forcément à la jurisprudence du waqf dans le droit musulman. Par « illégales », nous entendons des transformations effectuées par des individus pour changer le statut de propriété de bien waqf en propriété privée. Nous décrirons également les différents moyens utilisés pour opérer ces transformations, légales ou illégales.

I - Transformation juridique de biens waqfs en propriété privée à Jérusalem

Rôle de la Sublime Porte

La Sublime Porte a joué un rôle très important dans la mutation de biens waqfs en propriétés privées à Jérusalem, parfois au profit des Occidentaux. Pendant la deuxième moitié du XIXe siècle, Jérusalem était un pôle d'attraction pour les Européens désireux d'assurer leur présence en Terre Sainte en général, et à Jérusalem, en particulier. Les pays européens ont déployé beaucoup d'efforts pour prendre le contrôle de propriétés foncières à Jérusalem en les achetant directement ou en les louant de plusieurs manières différentes ou bien encore en les réclamant aux sultans ottomans 2 en échange d'accords ou de dons, au gré des rapports de force politiques et économiques.

En 1857, le Consul de France à Jérusalem 3 a adressé au cabinet du Ministre des Affaires étrangères une lettre sollicitant son intervention dans le but d'obtenir un firmân du sultan ottoman autorisant l'achat d'un bien immobilier à Jérusalem ; pour justifier l'importance de l'achat, le consul a ajouté : « Votre Excellence comprendra facilement tout ce qu'une pareille œuvre de civilisation peut faire gagner à notre influence en Orient. 4 »

La tendance générale de pénétration européenne en Palestine au XIXe siècle correspondait à un souhait d'assurer une présence permanente en Terre Sainte 5. Cette question a conduit à la « compétition entre les principales puissances européennes 6 en matière de prestige, d'influence et de participation à la gestion des lieux saints à Jérusalem 7 ». Dans ce contexte, chaque pays européen tenait à étendre ses intérêts en Palestine 8, notamment par la pénétration économique, missionnaire et culturelle mais aussi en accordant leur protection aux communautés religieuses de l'Empire ottoman. À titre d'exemple, rappelons que, pour l'essentiel, et notamment dans leur politique à l'égard de la Palestine, l'Angleterre et la Prusse étaient alliées en tant que puissances protestantes, tandis que la France et l'Autriche étaient alliées en tant que puissances catholiques. La Russie, quant à elle, parrainait les intérêts orthodoxes 9. Au sujet de la rivalité vis-à-vis de la puissance russe qui prétendait se charger seule de la protection des orthodoxes en Palestine, Nicault rapporte que « le tout premier consul de France nommé à Jérusalem, Gabriel de Lantivy, semble même avoir tenté de faire prévaloir une conception plus large encore du Protectorat, en y englobant tous les chrétiens 10 ».

C'est cette compétition qui a poussé les états européens à encourager fortement l'établissement de fondations religieuses, caritatives et culturelles à Jérusalem. On peut constater le positionnement de l'influence de chaque nation européenne à travers la situation géographique des fondations pieuses, des établissements religieux, des écoles et des hôpitaux, construits

avec un souci de centralisation à Jérusalem durant la deuxième moitié du XIXe siècle. Par exemple, la France a fondé des établissements religieux dans le quartier musulman intra-muros [11]. James Finn, consul britannique à Jérusalem en 1856, a noté dans son rapport sur l'achat des bâtiments du Hammâm al-Sultân par la France pour y construire une église au profit des Arméniens catholiques, que la France y a beaucoup gagné parce que cet endroit était situé près du siège du gouvernement (sarâyâ) de Jérusalem [12]. L'Allemagne [13] a aussi fondé des établissements religieux dans le quartier chrétien. Selon le consul français à Jérusalem, l'Allemagne possédait les plus beaux établissements de la ville et, toujours selon lui, les Russes [14] ont bâti une nouvelle Jérusalem à l'extérieur des murs [15].

Nous pouvons distinguer deux phases dans la prise de possession des biens-fonds de Jérusalem par les étrangers, à savoir avant et après la promulgation du Code de propriété des étrangers en 1867.

Selon Young, avant la période des Tan□îmât, les puissances occidentales, repoussées par les conditions internes de l'Empire ottoman, décourageaient leurs ressortissants de créer des établissements permanents en Orient [16]. D'autre part, la politique de l'Empire ottoman était basée sur la prohibition des achats de propriétés par des non-ottomans jusqu'à l'adoption définitive du Code de 1867. Néanmoins, « les étrangers ont possédé des immeubles dans les territoires ottomans de tout temps et en tout lieu, soit en se faisant passer pour des sujets ottomans, soit au moyen de prête-noms ottomans, le plus souvent en utilisant leurs femmes ou parentes [17] ».

Le Hatti-Hamayoun du 18 février 1856 a donné aux étrangers le droit de posséder des propriétés immobilières dans les territoires ottomans. L'article XXVII de ce règlement dit : « Comme les lois qui régissent l'achat, la vente et la possession des propriétés immobilières sont communes à tous les sujets ottomans, il est également permis aux étrangers de posséder des immeubles, s'ils se conforment aux lois du pays et aux règlements de la police locale, et acquittent les mêmes droits que les indigènes, après, toutefois, que les arrangements entre mon gouvernement et les puissances étrangères soient finalisés [18] ».

La période entre la promulgation du Code de la propriété foncière en 1858 et la promulgation du Code de la propriété des étrangers en 1867 a bénéficié d'un calme international de la part de certains états européens, notamment la France et l'Angleterre, après la guerre de Crimée (1853-1856) et la défaite de la Russie [19], ennemi notoire de l'Empire ottoman. Par ailleurs, cette époque a vu naître une amélioration dans les rapports entre Européens et Ottomans. Ces facteurs conjugués ont facilité l'acquisition de propriétés foncières à Jérusalem. Citons l'offre faite par le sultan Abdul-Majîd à la

France en 1856, de lui céder le bâtiment de la Madrasa al-Salâhiyya à Jérusalem, en remerciement de l'aide française pendant la guerre de Crimée. Cette madrasa avait été fondée par Saladin en 1187. Elle se situait à l'intérieur des remparts de la vieille ville de Jérusalem tout près de la Porte al-Asbât et avait été construite sur les vestiges de l'église Sainte-Anne 20. Les chrétiens ont donc considéré cette transaction comme une reprise de possession d'un bien qui leur appartenait.

Malgré cela, l'Empire ottoman ne facilitait pas toujours l'achat de biens immobiliers aux étrangers, en ne délivrant les autorisations officielles qu'à un rythme bien lent, durant toute cette période. En effet, les étrangers ne pouvaient obtenir le droit de propriété que sur demande faite au sultan, par l'intermédiaire de leurs représentations diplomatiques respectives. Cette demande devait être adressée aux tutelles de l'Empire ottoman par le gouverneur de Jérusalem ou par les ambassadeurs étrangers à Istanbul. À titre d'exemple, le 12 mai 1858, le consul de France à Jérusalem a adressé une lettre au cabinet du Ministre des Affaires étrangères français pour lui demander d'obtenir une autorisation de la Sublime Porte en vue d'acheter des propriétés foncières à Jérusalem :

« Vers la fin de 1857, j'ai acheté au prix de 65 000 francs une partie des ruines du palais et de la terrasse du prétoire de Pilate à Jérusalem. Les ruines étaient propriété particulière d'une famille musulmane dont les membres sont sujets de la Sublime Porte. L'acte d'achat a été passé par le tribunal de Jérusalem le 7 Rabî' II 1274/25 novembre 1857. Inscrit d'abord sous le nom emprunté à un chrétien, l'acte de propriété a été transmis par contre-lettre à Mr Saintine, employé du consulat de France à Jérusalem.

Mr Saintine a voulu me couvrir ainsi d'une protection plus significative et il m'a remis ensuite lui-même une contre-lettre qui établit la propriété en mon nom. Les négociations d'ailleurs avaient été commencées et terminées par le drogman du Consulat.

Mon intention, Monsieur le Comte, est d'établir sur les ruines importantes que je viens d'acquérir, un orphelinat pour les jeunes filles de la Terre Sainte 21. Cet orphelinat déjà provisoirement installé à Jérusalem est confié depuis 2 ans aux religieuses de Notre-Dame-de-Lion, dont la Maison mère est à Paris.

J'ose donc solliciter de votre Excellence, qu'elle daigne donner des ordres à l'Ambassadeur de sa Majesté l'Empereur à Constantinople, afin d'obtenir un firman qui assure la jouissance tranquille et paisible de la propriété acquise, celle des constructions que je pourrais acquérir par la suite et le droit de bâtir sur ces immeubles sans être inquiété dans l'exercice de ce droit. Je

pourrais ainsi entreprendre immédiatement les constructions de l'orphelinat, sans craindre d'être embarqué ni dans les intrigues des Grecs ni par les chicanes ou le mauvais vouloir des musulmans et du Pacha gouverneur de Jérusalem.

En cela, Monsieur le Comte je ne sollicite rien de plus que ce qui est accordé aux sujets autrichiens, espagnols, anglais et américains d'après les demandes qu'ils adressent à leurs gouvernements respectifs. Je me permets d'appeler l'attention de Votre Excellence sur la grande urgence de ce firman.

Si votre excellence, pour concourir plus efficacement au développement de l'orphelinat de Terre Sainte, daignait ajouter à cette faveur quelques secours sur les fonds de son ministère, soit sur le présent budget, soit sur les exercices suivants ; ce serait un acte béni de Dieu et digne de la puissance protectrice des lieux saints, ce serait ainsi un encouragement très opportun. 22 »

Il semble donc que l'État ottoman ne donnait aux étrangers l'autorisation de posséder des biens immobiliers qu'après un très long délai. Par exemple, la demande du consul de France à Jérusalem pour l'acquisition d'un terrain dans le village de 'Ayn Kârimprès de Jérusalem, aux fins d'y construire une maison pour les religieuses françaises, a été examinée pendant un an par l'administration ottomane, toutes les terres de ce village faisant partie du waqf d'Abû Madyân à Jérusalem. La correspondance entre Istanbul et le consulat de France à Jérusalem à ce sujet montre clairement que l'application de la procédure engagée par le gouverneur de Jérusalem a été longue et tatillonne, puisqu'il a fallu un an et quatre mois pour obtenir l'autorisation d'achat et pour faire enregistrer l'acquisition au tribunal. La demande était en effet datée du 7 Muharram 1281/12 juin 1864, l'autorisation de la Sublime Porte du 28 Muharram 1282/23 juin 1865 et l'enregistrement de l'acte d'achat dans les registres du tribunal de Jérusalem du mois de Jumâdâ 1 1283/septembre 1866 23.

L'attitude de l'État ottoman et de l'administration de Jérusalem à l'égard des achats de propriétés immobilières par les étrangers n'a pas empêché les infractions à la loi. Les étrangers disposaient d'une panoplie de moyens pour contourner les refus, parmi lesquels la naturalisation ottomane ou la corruption des ottomans appartenant aux communautés de Jérusalem. Tout cela est inscrit dans les registres des cadis de Jérusalem. Nous avons toutefois trouvé des exemples de situations où les instances ottomanes se sont rendu compte des subterfuges et ont annulé l'enregistrement des acquisitions des biens fonciers. Par exemple, le gouverneur de Jérusalem a annulé deux actes de vente délivrés par Jubrân et Niqûla Jarjûr en 1859

pour des parcelles de terrain situées en face de la porte d’Hébron et de la porte de Damas à Jérusalem 24.

Après la promulgation du Code du droit de propriété immobilière des étrangers en 1867 et jusqu’au début de la Première Guerre mondiale, il est devenu possible pour les étrangers d’acquérir facilement des biens fonciers dans les provinces ottomanes 25, à condition de respecter le Code ottoman. Le Hatti-Hamayoun n’ayant accordé que le principe du droit, le décret (irâda) du 16 juin 1867 a déterminé les conditions d’achat de propriété immobilière par des étrangers. Pour les sujets français, il n’a pris effet qu’en 1868, par un protocole 26 signé le 9 juin 1868. L’adhésion des autres puissances a été ratifiée successivement lors des protocoles suivants : Suède et Norvège, le 13 juin 1868 ; Belgique, le 14 juillet 1868 ; Grande-Bretagne, le 28 juillet 1868 ; Autriche-Hongrie, le 5 novembre 1868 ; Danemark, le 10 mai 1869 ; Prusse et Confédération de l’Allemagne du Nord, le 7 juin 1869 ; Espagne, le 5 octobre 1870 ; Grèce, le 24 février 1873 ; Russie et Italie, le 23 mars 1873 ; États-Unis, le 11 août 1874 et Portugal, le 29 janvier 1883 27. À partir de ces dates, les ressortissants étrangers n’avaient plus besoin d’autorisation impériale.

Pour les pays qui n’avaient pas signé le protocole, il est demeuré nécessaire de continuer à appliquer les dispositions en vigueur avant 1867 et, par conséquent, de demander l’autorisation d’achat de terrains et d’immeubles auprès d’Istanbul.

Conséquence de ce Code, les ventes aux étrangers se sont multipliées et, avec elles, la construction d’édifices étrangers religieux, culturels et résidentiels. Les évolutions politiques européennes de l’époque de la promulgation du Code de 1867 ont influé sur les achats de propriété à Jérusalem. Une conséquence majeure a été la création d’associations allemandes et italiennes après 1867 qui ont encouragé ces nouveaux états à acquérir un patrimoine foncier à Jérusalem. L’Allemagne est entrée dans la concurrence européenne à Jérusalem en mettant à profit ses excellents rapports avec l’Empire ottoman 28. En 1869, le prince royal de Prusse, Frédéric-Guillaume II, a visité Jérusalem 29 et le Sultan Abdul-Azîz lui a offert des propriétés, dont le Bimâristân al-Salâhî pour la construction de l’église allemande connue sous le nom d’église du Rédempteur (Erloeserkirche). Selon Goren, cette église allait devenir le centre et le symbole de l’action protestante à Jérusalem et en Terre Sainte. Après cet événement, l’achat de propriétés par des sujets allemands n’a cessé d’augmenter 30.

L’influence des Allemands à Jérusalem s’est surtout développée quand l’empereur Guillaume II, en visite à Jérusalem en 1898, est entré dans la

ville à cheval et en grande pompe par une porte spéciale ouverte dans le mur. Elle était alors connue sous le nom de Bâb Abdul-Hamîd, du nom du sultan de l'époque. Ce dernier a fait don à l'empereur d'une parcelle de 2 000 mètres carrés sur le Mont des Oliviers pour y fonder une église catholique allemande. Avant de quitter Jérusalem, l'empereur a chargé le consul d'Allemagne d'acheter la parcelle voisine, propriété de la famille Dâwûdî, d'une superficie de 1 600 mètres carrés. Cette acquisition n'était pas fortuite, elle exprimait l'esprit de compétition qui existait entre les puissances. En effet, le site choisi, au sommet du Mont des Oliviers, n'avait pas seulement une importance religieuse, par référence aux Évangiles ; le lieu surplombe la ville, ce qui permet de voir l'église de loin et accentue l'importance de l'emprise allemande. On peut en effet voir cette église de quelque lieu où on se trouve à Jérusalem.

Pour illustrer l'étendue de la compétitivité internationale à l'égard de l'achat de propriété foncière à Jérusalem durant la période de notre étude, nous citerons quelques exemples extraits des Archives françaises.

En 1859, le consul français à Jérusalem a adressé une lettre au ministre des Affaires étrangères à propos de l'achat de biens immobiliers autour de l'église de Sainte-Anne. Dans cette lettre il explique la difficulté du processus, et propose une solution : « Si le gouverneur de Jérusalem avait ordre ou invitation de son gouvernement de notifier à tous que ces terrains ne peuvent être vendus qu'à la France comme étant un accessoire indispensable de la donation du sultan ; les propriétaires seraient, tôt ou tard intéressés à nous les vendre à peu près aux prix demandés antérieurement par eux-mêmes, ce qui leur serait plus avantageux que de les garder éventuellement entre leurs mains. 31 »

Le 4 juin 1870, le consul français à Jérusalem a adressé un rapport au Ministre des Affaires étrangères intitulé « Rapport sur Jérusalem ». Ce rapport n'exposait pas seulement la position du consul français à l'égard des propriétés des Européens à Jérusalem, mais il encourageait le gouvernement français à augmenter son emprise foncière sur la ville face aux constructions étrangères, pour renforcer l'influence française en Terre Sainte 32.

« Lorsque la Russie commença la construction qu'elle a fait élever à Jérusalem, le consul général de France, M. Edmond de Barrère, envoya au Ministère un projet d'établissement national français qui pût, par son importance, contrebalancer l'effet produit par la situation que prenaient les grecs russes. On ne crut pas devoir s'en occuper alors, pourtant l'attention du ministre fut assez fixée pour qu'il fît faire un rapport sur ce projet qui doit se trouver avec le rapport lui-même dans les cartons du Ministère des

Affaires étrangères. Le projet était de construire un consulat, une maison d'hospitalité, une chapelle, un service de poste pour le consulat et d'autres bâtiments égaux à ceux de la Russie ; l'endroit choisi était le Mont Scopos. Depuis, le don fait à la France du sanctuaire du Pater Noster, le credo, que la princesse de la tour d'Auvergne, vient d'acheter avec tout le sommet du Mont des Oliviers, rend cette position non seulement préférable, mais en fait la plus belle et la plus importante de tous les environs de Jérusalem.

Si il y a huit ans, le représentant de la France voyait déjà l'opportunité d'un pareil établissement, combien plus maintenant devons-nous dire la chose indispensable ! Surtout depuis le don qui vient d'être fait à la Prusse ; cette dernière grâce à ce terrain des chevaliers de St-Jean (Bîmâristân al-Salâhî) possède les plus beaux établissements de la ville. Les Russes ont une Nouvelle Jérusalem (comme on l'appelle) hors les murs. L'Autriche possède un très bel établissement, où l'empereur François Joseph a demeuré pendant son séjour à Jérusalem. L'Espagne a un beau consulat. L'Italie possède des terrains hors de la ville, où elle va faire construire des établissements nationaux italiens. La France n'a que l'église Saint-Anne, dans laquelle il n'y a pas même d'autel pour y célébrer la messe.

D'après cet aperçu, il est impossible de nier qu'il y a besoin de s'occuper de la situation de la France, puissance protectrice, dont la position secondaire rend le titre presque dérisoire dans un pays où l'on juge plus sur les apparences que partout ailleurs.

Des constructions russes ont été faites avec l'argent provenant d'une quête autorisée par le gouvernement, faite dans toute la Russie. En Prusse et en Italie, des quêtes semblables sont organisées pour les établissements de ces deux puissances à Jérusalem ; je viens donc proposer d'employer ce même moyen qui ne peut manquer d'apporter un bon résultat dans une nation qui s'est toujours montrée la première à soutenir et défendre la religion catholique. Qui est-ce qui refusera son obole pour acquérir en Terre Sainte et y soutenir l'honneur du nom français ? » 33.

Comme un très grand nombre des biens-fonds de Jérusalem étaient des waqfs,il était difficile d'accéder aux biens en propriété privée. Alors, pour les étrangers, l'intervention du sultan était la meilleure solution. Nous citerons plusieurs exemples illustrant ce processus.

Madrasa al-Salâhiyya

Les documents des waqfs de Jérusalem et les Archives françaises nous ont révélé que, durant la période de notre étude, certains sultans ottomans ont offert des biens waqfs en cadeau aux puissances européennes, pour des

raisons politiques ou religieuses. Par exemple, le bâtiment de la Madrasa al-Salâhiyya à Jérusalem a été offert à la France par le sultan Abdul-Majîd en 1856, en remerciement de l'aide apportée aux Ottomans pendant la guerre de Crimée (1853-1856).

La Madrasa al-Salâhiyya avait été fondée par Saladin en 1187. Elle se situait à l'intérieur de la muraille de la ville de Jérusalem, tout près de Bâb al-Asbât. Elle avait été construite sur les vestiges de l'église Sainte-Anne 34, elle même édifiée, pense-t-on, à l'emplacement de la maison de Joachim et Anne, les parents de la Vierge Marie. En 1008, le calife fatimide al-Hâkim avait détruit plusieurs bâtiments appartenant aux fondations chrétiennes, et transformé l'église en une « maison du savoir » (dâr 'ilm). À l'arrivée des Croisés en 1099, elle était redevenue église jusqu'à l'arrivée des musulmans 35.

En 1187, Saladin l'a transformée en madrasa shaféite 36. Les sources arabes indiquent que Saladin avait acheté l'église Sainte-Anne et les biens immobiliers destinés à son financement par l'intermédiaire du procureur du Trésor Public (wakîl bayt al-mâl) qui avait le pouvoir de gérer et de vendre les propriétés d'État 37. Cette vente a été inscrite par Saladin dans un document daté du 13 Rajab 583/1187. Ce document, conservé dans le daftar tahrîr tâbû numéro 522 38, fait référence à plusieurs biens immobiliers destinés au financement de la madrasa. Parmi ces biens immobiliers, nous avons noté l'ensemble du village de Silwân près de Jérusalem, le Sûq 'al-'Attârîn, Sûq Bâb Hitta, Khân Bâb Hittaet lehammâm de Bâb al-Asbât de Jérusalem 39.

Un rapport du consul français à Jérusalem adressé au cabinet du Ministre des Affaires étrangères en 1856 portant le titre « Droits des religieux francs sur les sanctuaires de la nativité de la Vierge », explique la situation de l'église Sainte-Anne (Madrasa al- Salâhiyya) d'un point de vue religieux :

« ...Ce lieu était une église quand Saladin s'empara de Jérusalem et il en fit un collège. Sous la domination de Saladin, les religieux latins allaient dans le sanctuaire une fois l'année, le jour de la Nativité de la Sainte Vierge. Ils y célébraient la messe et y chantaient les litanies, et personne n'empêchait les pèlerins, tant Européens que religieux, d'aller visiter les lieux saints quand ils le voulaient. Plus d'une fois, les musulmans du pays empêchèrent les religieux d'entrer dans le lieu saint, en fermant la porte et refusant de l'ouvrir sans qu'on leur donnât de l'argent. Ennuyés de cet abus, les religieux francs se sont adressés au juge de Jérusalem pour lui demander de faire cesser cet état de choses ; le Juge a fait venir le surintendant (mutawallî al-Salâhiyya, NDLR) ; il y avait des biens affectés aux dépenses de l'école, des boutiques louées par le surintendant, quand l'école

a été supprimée le surintendant a mis l’argent dans sa poche, il a prélevé seulement sur le revenu des loyers des boutiques, les sommes nécessaires à l’entretien des bâtiments et dépendances de la Salâhiyya. Il s’est chargé de maintenir en bon état les bâtiments de la Salâhiyya, il avait les clefs des portes et il devait aussi entretenir une lampe destinée à éclairer l’intérieur de l’école. À l’époque de □âhir Pacha (gouverneur de Jérusalem), al-Salâhiyya a été abandonnée (elle n’était plus utilisée comme école) et dans un grand état de délabrement. Il a alors appris que les Grecs catholiques voulaient obtenir ce lieu pour en faire une église ou un petit couvent. Ils avaient obtenu des principaux édiles de la ville, une attestation écrite certifiant que dans la Salâhiyya se trouvait le sanctuaire où était née la Sainte Vierge et que selon les croyances chrétiennes ce lieu n’était pas une mosquée initialement, et que donc le Grand Seigneur pouvait en faire ce qu’il voulait. En effet le Grand Seigneur pouvait céder, conformément à sa loi, un lieu qui avait été anciennement un sanctuaire de la foi des chrétiens pour en faire une église, mais si ce lieu avait été une mosquée, le Grand Seigneur ne pouvait pas le céder selon la loi turque.

Les Grecs ont fait maintes fois appel à la Sublime Porte pour obtenir un Firmande cession du sanctuaire afin de le convertir en église ou couvent. Sachant cela, □âhir Pacha a visité tant le Haram al-Sharîf que la Salâhiyya. Et □âhir Pacha a tout fait pour empêcher les grecs catholiques de rentrer en possession de la Salâhiyya. Il a fait comprendre à la Sublime Porte que la Salâhiyya avait des revenus, des loyers de boutiques et de maisons, et que le mutawallî prenait tout l’argent sans aucun avantage pour la Salâhiyya. □âhir Pacha a obtenu que son propre drogman soit nommé mutawallî de la Salâhiyya et qu’il soit salarié par la Porte, et que l’excédent de trésorerie revienne au Trésor Public donc au Gouvernement, et que la clef reste entre les mains du Gouvernement et non plus dans celles du mutawallî, et que soient prélevées seulement sur la trésorerie les sommes nécessaires à l’entretien du bâtiment de la Salâhiyya.

- 40 CADN, série A, numéro 36, (1856), p. 4-5.

□âhir Pacha a donné l’ordre aux surveillants des ouvriers de laisser les religieux faire dans le sanctuaire leurs prières habituelles et elles ont été faites. Pendant que les religieux faisaient leurs prières, étaient présents, le surveillant des ouvriers, quatre soldats, deux maîtres serruriers turcs, et un serrurier de la nation latine qui travaillait en même temps que ces ouvriers turcs, accompagnaient les religieux chrétiens et latins » 40.

Cette situation a incité le gouvernement français à demander au sultan Abdul-Majîd, en témoignage de reconnaissance pour l’aide qu’ils avaient

accordée aux Ottomans pendant la guerre de Crimée (1853-1856), que leur soit rendue la Madrasaal-Salâhiyya, pour qu'elle soit de nouveau transformée en église telle qu'elle l'était en 1008. Le sultan a finalement autorisé la transmission de cette madrasa aux Français de Napoléon III qui, après avoir réinvesti les lieux, ont fondé une école baptisée école Sainte-Anne et dirigée par des Catholiques 41.

Pour mieux illustrer cette situation, nous citerons le procès-verbal de la prise de possession par la France de la Madrasa al-Salâhiyya, aux fins de la restituer au culte chrétien, selon le vœu de Napoléon III, et de la transformer en église du rite latin, en vertu de la donation sur acte du sultan, à la demande de l'ambassadeur de France, M. Thouvenel. Cette transaction a eu lieu à la Madrasa al-Salâhiyya le 1er novembre 1856 en présence du gouverneur de la province de Jérusalem Kâmil Bâshâ, du Consul de France, Edmond de Barrère et du juge de Jérusalem, Muhammad Thâbit :

« Aujourd'hui trois Rabî' I, mil deux cent soixante treize de l'hégire, c'est-à-dire samedi premier novembre mil huit cent cinquante six de l'ère chrétienne suivant le calendrier grégorien, Kâmil Pacha, gouverneur de la province de Jérusalem, accompagné du juge du tribunal religieux et des membres du Conseil d'une part, et de l'autre du consul de France, M. Edmond de Barrère, accompagné du chancelier et des officiers du Consulat se sont rendus à l'église de Sainte-Anne où le gouverneur de la province, au nom du Sultan, a effectué la cession de cet édifice à la France et à l'Empereur, entre les mains du Consul dans les termes suivants :

Que Dieu le Très Haut, le Tout Puissant, daigne consolider et éterniser l'étroite alliance, l'union intime qui lie notre Auguste Souverain et Sa Majesté Illustre, l'Empereur des Français ! Qu'il daigne aussi affermir et augmenter de jour en jour la vraie concorde, l'amitié sincère qui existe entre les peuples et entre les fonctionnaires des deux Empires !

Au nom de cette affection véritable et de cette étroite amitié, Sa Majesté l'Empereur des Français a demandé à notre Auguste Souverain pour y établir une église, la cession du lieu où nous sommes en ce moment, lieu qui jadis, avant la conquête, était, sous le nom de Sainte Anne, une église consacrée au rite latin et qui aujourd'hui était vide et abandonné. Sa Majesté le Sultan, accueillant cette demande, a ordonné que ce lieu lui fût concédé et remis. J'obéis donc au Noble Firman Impérial obtenu par les constants efforts de S. E. M. Thouvenel, ambassadeur de France et à la lettre de S. A. le Grand Vizir qui me le transmet, en remettant entre vos mains ce domaine, dont les limites et la description sont consignées dans une hujja. Et comme

symbole de cette tradition, acceptez les clefs et les ordres et documents que je viens de citer.

Le vœu de S. M. l'Empereur des Français est donc accompli et c'est à lui, en votre personne, que notre Auguste Souverain remet ce domaine. C'est une preuve éclatante de la ferme volonté qu'a S. M. le Sultan de protéger et de favoriser avec une égale bienveillance tous les cultes sans distinction. Votre amitié, qui en est convaincue, se réjouira avec moi de cette occasion qui m'est offerte pour lui renouveler l'expression de mon affection sincère et de ma haute estime.

À quoi le Consul de France a répondu :
Au nom de l'Empereur et en vertu de la donation à la France qui résulte des notes émanant du Souverain territorial à la demande de S. E. l'Ambassadeur de France, M. Thouvenel, actes qui viennent d'être lus publiquement et dont l'enregistrement est ordonné ; j'accepte la tradition de l'église de Sainte-Anne et de ses attenances, que votre Excellence vient d'effectuer entre mes mains et j'ai l'honneur d'en prendre possession comme d'une propriété légitime de la France.

Cette preuve éclatante du respect pour tous les cultes dont S. M. le Sultan se fait gloire et de ses sentiments d'amitié pour la France et S. M. l'Empereur Napoléon son auguste allié, nous inspire une sincère gratitude et je suis très heureux qu'il me soit donné d'en être l'interprète. Rien ne peut contribuer d'avantage à resserrer les liens séculaires d'intimité et d'alliance existant entre les deux gouvernements et les deux pays. Il nous est particulièrement agréable que vous ayez été, en cette circonstance, l'organe de votre Gouvernement et il m'est bien doux d'avoir à adresser à votre Excellence tous mes remerciements pour sa franche et loyale coopération à la réalisation du fait qui vient de s'accomplir.

Et afin de constater, toujours par un acte public, la légitimité du Droit de la France et le fait qui le consacre S. E. Kâmil Pacha gouverneur de la province de Jérusalem et le Consul de France M. Edmond de Barrère ont signé le présent procès verbal ; le chancelier du Consulat et le Secrétaire Interprète du Gouverneur ont signé les traductions respectives et contresigné le même procès verbal à l'église de Sainte Anne en présence du juge et ses membres du Conseil. 42 »

De son côté, le même jour (1er novembre 1856), le juge de Jérusalem a écrit la notification (i'lâm) suivante dans le registre du tribunal religieux de Jérusalem à propos de la transformation de la Madrasa al-Salâhiyya en propriété privée au profit de la France selon l'ordre du sultan :

« Le gouvernement Français ayant demandé précédemment l’autorisation de bâtir à Jérusalem une église pour le rite latin, l’endroit situé à l’intérieur de la ville près de la porte de Sittî Maryam au quartier de Bâb Hitta, qui, avant la conquête, était connu sous le nom de Sainte-Anne, église pour le rite latin, et qui aujourd’hui (bien qu’il y reste des vestiges de constructions), se trouve en ruine et abandonné ; il fut demandé à la générosité inépuisable de sa Majesté le Sultan, de faciliter par la donation de l’emplacement l’édification de la dite église. La volonté auguste de Sa Majesté, au sujet de la donation de cet emplacement et de la construction de cette église, nous a été notifiée par un Firman Impérial qui nous a été adressé, accompagné d’un plan et d’une lettre du Vizir par laquelle il est enjoint à S. E. le Pacha Gouverneur de la province d’exécuter la volonté souveraine et de faire connaître par un rapport la manière dont il s’en sera acquitté.

En conséquence, le Majlis étant réuni, M. le Consul de France étant présent aussi, on a ouvert et lu l’Auguste Firman avec la plus grande solennité, toute l’assistance se tenant debout : l’humble serviteur soussigné, ayant parfaitement compris le sens et les termes, et intimement convaincu que tout ordre émanant du Souverain devient pour la conscience un devoir sacré auquel il faut obéir fidèlement, s’est rendu avec le Majlis à l’endroit en question, où il s’est occupé avec le Majlis et l’architecte, de faire mesurer et arpenter le terrain dépendant de l’église et de son emplacement, comme étant la cour de l’église, conformément au plan, et ainsi qu’il suit : de la voie publique au mur, au terrain de Khawâja Hanna Carno au nord en longueur 2 pics - du passage au jardin de Mûsâ Afandî à l’ouest, au mur du bain à l’est, en largeur 32 pics et demi - du mur de l’emplacement - de l’église au Nord au mur du Bain au sud en longueur 52 pics et un tiers - du passage au jardin de Mûsâ Afandî à l’ouest au terrain avec décombres de Hanna Carlo à l’est, en largeur 45 pics - soit en carré pour la superficie totale trois mille et quatre cents pics, dont la délimitation a été indiquée et fixée en présence de M. le Consul, comme dépendance du fonds de l’église à titre de cour d’icelle. Et ledit Consul l’a reçu conformément à la volonté impériale ; nous avons donné Acte et l’ordre appartient à qui de droit de commander. Écrit le troisième jour de Rabîʿ I, de l’an mil deux cent soixante trois./Signé/l’humble serviteur qui prie pour la Sublime Porte Ottomane, Muhammad Thâbit, cadi de Jérusalem/au dos/Cachet du cadi. 43 »

Le même jour, le 1er novembre 1856, le Majlis de la province de Jérusalem a également promulgué une ma□bata 44à ce sujet. La ma□bata a été signée par le gouverneur de la province de Jérusalem, le juge de Jérusalem, le nâ’ib, le muftî, le commis des finances, le nâ□ir de l’État civil, l’intendant des cultures, neuf membres du Majlis, le délégué des Latins, le délégué des

Grecs, le délégué des Arméniens, le délégué des Juifs et le délégué des Protestants. La ma□bata stipulait ce qui suit :

« Le gouvernement français ayant demandé précédemment l'autorisation de bâtir une église à Jérusalem pour le rite latin, l'endroit situé à l'intérieur de la ville près de la porte de Sittî Maryam au quartier de Bab Hitta, qui, avant la conquête, était connue sous le nom de Sainte-Anne, une église pour le rite latin, et qui aujourd'hui (bien qu'il reste des vestiges de constructions), se trouve en ruines et abandonné, fut demandé à la générosité inépuisable du Gouvernement de Sa Majesté Impériale le Sultan pour faciliter, par la donation de l'emplacement l'édification de la dite église.

La volonté souveraine de Sa Majesté au sujet de la donation de cet emplacement et de la construction de cette église, nous a été notifiée par un Firman Impérial qui nous est adressé, et nous a été exhibé accompagné d'un plan et d'un ordre de S. A. le Grand Vizir, par lequel il nous est enjoint d'exécuter la volonté souveraine et de faire notre rapport sur la manière dont il a été procédé à la dite exécution ou commandement Impérial.

En conséquence, dès que nous avons eu l'honneur de prendre connaissance de cet Auguste Firman, nous nous sommes assemblés en séance extraordinaire M. le Consul de France étant aussi présent parmi nous, et, tous les assistants se tenant debout, l'ordre souverain a été déployé et lu en grande pompe et avec le plus profond respect et, comme c'est un devoir sacré pour nous, humbles et fidèles serviteurs d'exécuter à la lettre les intentions de notre auguste Monarque, comme cette obéissance est pour nous une dette de conscience, nous nous sommes transportés en corps à l'endroit en question et là, nous avons indiqué et spécifié les limites du dit terrain selon la description et la délimitation fixées dans la notification (i'lâm) conformément au plan, puis nous en avons opéré la livraison et la remise au Consul pour y être bâtie une église en même temps nous avons remis à M. le Consul de France les pièces écrites susmentionnées qui ont été enregistrées au tribunal et au registre des actes du Majlis. C'est pour consigner notre rapport à ce sujet et pour faire foi de ce qui a été fait que nous avons l'honneur de présenter humblement le présent ma□bata et du reste du commandement appartient à notre maître qui a le droit de commander » 45.

Enfin, toujours le même jour du 1er novembre 1856, Kâmil Bâshâ, gouverneur de Jérusalem a adressé le rapport suivant au grand vizir à propos du transfert de la propriété appartenant à la Madrasa al-Salâhiyya à la France :

« J'ai eu l'honneur de recevoir de votre Altesse un ordre portant la date du 16 Safar de 1273/16 octobre 1856, dont voici en abrégé la teneur : le lieu situé à Jérusalem, qui jadis sous le nom de Saint-Anne appartenait au rite latin puis fut pendant quelque temps une école, et enfin tomba en ruines sous l'effet des ans, a été demandé par le gouvernement français comme emplacement pour une église, pour qu'on le lui donne afin d'y bâtir de nouveau une église latine, et S. A ayant demandé un rapport à ce sujet, il fut répondu par son humble serviteur le Gouverneur de Jérusalem que cet endroit appartenait jadis aux latins. Cette réponse accompagnée d'un plan de la localité étant parvenue à la Sublime Porte, Sa Majesté Impériale le Sultan, qui déjà avait accordé une autorisation pour que l'on construisît une église, a consenti par un acte souverain qu'elle fût construite en cet endroit, et a ordonné que le Firman Auguste nécessaire à cet effet fût envoyé à Jérusalem séparément, ainsi que le plan annexé ; son Altesse ordonne de plus à son serviteur de lui rendre compte au plus tôt de ce qu'il aura fait pour exécuter les volontés de Sa Majesté Impériale.

En conséquence, dès que mes mains eurent été honorées par le noble contact de l'auguste Firman je me concertai tout d'abord, et avant de réunir les membres du Majlis avec le fidèle serviteur de S. A. le Juge de Jérusalem que j'appelais auprès de moi après lui avoir communiqué le Firman Impérial et l'ordre du Vizir, je mis tous mes soins à lui en faire bien et complètement comprendre le sens et la portée ; puis je convoquais le Majlis en séance extraordinaire, invitant aussi à y assister M. le Consul de France alors, toute l'assistance se tenant debout l'ordre souverain fut déployé et lu en grande pompe et très solennellement après quoi, nous nous rendîmes en corps à l'endroit en question. Là, comme votre altesse le verra par la notification (i'lâm)du Juge par le ma□bata du Majlis (pièces que j'ai l'honneur d'inclure sous ce pli), un architecte procéda à la délimitation du terrain conformément au plan, et je confie à M. le Consul de France la tradition de cet emplacement pour y être bâtie une église. Tel est le rapport exact que, selon l'ordre de votre altesse, a l'honneur de lui présenter son très obéissant serviteur. 46 »

Il faut signaler que la France a profité de cette donation pour augmenter ses propriétés foncières à Jérusalem intra-muros surtout autour de la Madrasa al-Salâhiyya (église Sainte-Anne) où elle a tenté d'acheter tous les biens voisins. Le Consulat de France à Jérusalem a d'ailleurs élaboré un plan qui montre le site de l'église Sainte-Anne et les propriétés voisines. Pour bien démontrer la teneur de cette mission, nous citons une lettre adressée au Ministre des Affaires étrangères le 30 mars 1857, soit 4 mois après le transfert, par le consul de France à Jérusalem :

« Je reçois aujourd'hui même la dépêche que votre Excellence m'a fait l'honneur de m'écrire sous le timbre de la Direction Politique, sous le n. 2 et à la date du 17 de ce mois - ci.

Je m'empresserai de transmettre à Mr Pierotti qui y sera bien sensible les remerciements mérités qui sont à son adresse pour son gracieux empressement à lever sur notre demande le plan de l'église de Ste Anne et des propriétés contiguës. Je suis bien heureux que votre Excellence n'ait pas rejeté la proposition que j'ai eu l'honneur de lui faire reconnaître par un présent : les services gratuits de cet architecte.

Votre Excellence a pu remarquer sur ce plan que les plus intéressantes des propriétés contiguës ont été acquises par Hanna Carlo Gellat, premier drogman auxiliaire du Consulat. Ce drogman s'est d'ailleurs engagé, par écrit, au mois de décembre dernier, à rétrocéder ses propriétés au gouvernement français au prix d'acquisition, après vérification d'un agent comptable de notre gouvernement et à la première réquisition. Le prix total n'excède pas, à ce qu'il m'a assuré, une somme de douze à treize mille francs. Tous les actes d'achat dressés au tribunal par le qâ□î sont parfaitement en règle.

Le Firman ayant concédé à la France l'église et le terrain abandonné, c'est-à-dire sans propriétaires connus, qui en forme le parvis.

Il a fallu déposséder légalement les propriétaires légitimes musulmans qui étaient détenteurs des propriétés immédiatement contiguës telles que celles qui renferment les ruines du couvent français des Bénédictines de la reine Mélisande, et le lot y annexé qui entoure l'extrémité supérieure de l'abside, afin de pouvoir englober dans le domaine de la France ces ruines intéressantes et de pouvoir défendre l'accès de cette portion de l'église sans notre permission. Du côté de la façade de l'église, au nord, se trouve également un terrain qu'il fallait acquérir pour la même raison. La propriété du premier terrain divisé en deux lots présente une suite de propriétaires légitimes par vente et succession, qui remonte jusqu'en 1777. Si je me permets de donner ces détails à votre Excellence, c'est que j'ai appris, par des lettres particulières, que les interprétations les plus étranges avaient été données à cet égard. La note ci-annexée donnera d'ailleurs à votre Excellence, une idée exacte de la situation des lots et des titres de propriété antérieurs à la dernière acquisition faite en vue d'annexer ces terrains contigus au domaine sans propriétaire légitime connu, concédés à titre gratuit au gouvernement de l'Empereur par le Sultan. C'est avec un véritable bonheur que j'apprendrai les résolutions définitives qui auront été arrêtées par le gouvernement de l'Empereur, tant en ce qui concerne les réparations indispensables de l'église, que pour ce qui regarde la pose de l'inscription

constatant que la restitution est due au gouvernement de sa Majesté. Je désire vivement qu'un architecte français soit envoyé à Jérusalem dans le plus bref délai possible. Le départ du courrier et mon soin empressé à répondre le jour même de l'arrivée à la dépêche si bienveillante de votre Excellence, m'ont empêché de porter aujourd'hui même à la connaissance du patriarche latin les intentions qui témoignent de la sollicitude du gouvernement de sa Majesté à l'égard du Patriarcat. Nul doute qu'il ne soit heureux et reconnaissant de la confirmation de cette bonne nouvelle de la transformation de Ste Anne en église patriarcale à laquelle nous avons toujours cru, d'ailleurs, et dont la réalisation aura lieu après la réparation de l'église. Je remercie votre Excellence de l'approbation qu'elle veut bien donner à l'usage que j'ai immédiatement introduit en accord, d'ailleurs, avec Monseigneur Valerga de faire célébrer le service divin, de temps en temps, dans le sanctuaire même de l'église, avant sa consécration nouvelle et à l'aide d'autels portatifs. Je serais extrêmement heureux d'y faire assister nos pieux compatriotes durant leur pèlerinage et je ne manquerai pas de me concerter avec sa Grandeur sur les moyens de donner à cette cérémonie toute la solennité qui se pourra concilier avec la prudence et les convenances du culte. Veuillez agréer, l'hommage du profond respect, avec lequel j'ai l'honneur d'être, Monsieur le Ministre de votre Excellence, le très humble et très obéissant serviteur. 47 »

L'un des documents du Ministère des Waqfs de Jérusalem, parmi ceux que nous avons examinés, mentionne une réunion organisée par certains notables musulmans de Jérusalem en 1899 en réaction à ce transfert au profit de la France 48. Le document ne précise ni le jour, ni le mois, ni le lieu de cette réunion mais il y a été question des infractions commises par le sultan à l'égard du waqf de la Madrasa al-Salâhiyya, et de l'acte de fondation waqf de la madrasa datant de 588/1192. Les notables ont demandé au directeur des waqfs de Jérusalem d'examiner le contenu de l'acte de fondation de la madrasa pour savoir ce qu'étaient devenus les biens immobiliers attachés au waqf. Il a été démontré que la propriété duHammâm Maryam, qui faisait partie du waqf de cette madrasa, avait été transmise aux Catholiques par le contrat de hikr de la famille de Jâr Allâh (mutawallîs de ce waqf par héritage).

Le même document de 1899 témoigne que, alors qu'il assistait à cette réunion, le directeur des waqfs de Jérusalem avait reçu un firmân du sultan Abdul-Majîddatant du milieu du mois de Safar 1273/1856, qui confirmait l'attribution du bâtiment de la madrasa et du hammâm à la France. Le directeur a déclaré que l'ordre gouvernemental devait être respecté.

À l’issue de la réunion, les notables musulmans de Jérusalem ont déclaré que ces biens immobiliers faisaient partie intégrante du waqf de Saladin et qu’il fallait rétablir leur statut initial. Tout autre statut était illégal car il ne se fondait pas sur des arguments législatifs. De plus, il était nécessaire de revaloriser le reste des biens immobiliers de la madrasa qui avaient été sous la gestion de la famille Jâr Allâh 49.

La madrasa est restée sous l’administration française jusqu’en 1915. Cette année-là, la France a perdu le contrôle de la madrasa /église lorsque Jamâl Bâshâ l’a octroyée à l’autorité ottomane et transformée en une faculté islamique, appelée Salahaddin-i Eyyubi Külliyye-i Islamiyyessi (Institut islamique de Saladin) 50.

Le 9 janvier 1917, date de l’occupation britannique en Palestine, la madrasa est de nouveau devenue l’église Sainte-Anne, avec l’ajout d’une bibliothèque et d’un musée 51.

Bîmâristân al-Salâhî

Le Bîmâristân al-Salâhî, qui avait aussi été fondé par Saladin après la prise de Jérusalem aux Croisés en 1187, se trouvait dans le quartier chrétien à côté de l’église du Saint-Sépulcre. Il avait une double fonction : d’une part, on y assurait les soins des malades et, d’autre part, il servait de centre d’études théoriques et pratiques de médecine 52.

La lecture de l’acte du waqf de ce bîmâristân nous a permis de constater que Saladin avait consacré plusieurs biens fonciers au financement des dépenses de ce bîmâristân. Parmi ces biens il y avait, par exemple, 39 maisons sises en des lieux différents de Jérusalem, ainsi que 40 dukkâns et makhzans, un khân, et un pressoir à huile dans le Sûq al-Zayt en plus du terrain appartenant au bîmâristân et des édifices parmi lesquels se trouvaient 11 dukkâns 53.

Les registres des cadis de Jérusalem nous révèlent qu’en 1554 le mutawallî du bîmâristân était ‘Abd Allâh al-Khilwatî. Le 10 Rajab 962/1554, le juge de Jérusalem a autorisé le mutawallî à vendre la partie est du bîmâristân qui était en mauvais état à Farhâd al-Halabî, responsable du waqf d'al-‘Imâra al-‘Âmira à Jérusalem (Khâssikî Sultân) 54.

Malgré l’interdiction d’achat de terres de l’Empire ottoman par des étrangers non musulmans en vigueur jusqu’en 1867, le Patriarcat grec-orthodoxe a acheté, sans autorisation du sultan, plus de la moitié du bâtiment du bîmâristân avant l’occupation égyptienne de la Palestine par Ibrâhîm Pacha en 1831, et « ce, grâce à ses bonnes relations avec les

autorités turques locales ». Durant la période égyptienne, le Patriarcat a pris possession du reste du terrain 55.

Nous avons appris, par un document provenant du Ministère des Waqfs du 20 Dhû al-Qa‘da 1287/1870, que le sultan Abdul-‘Azîz a promulgué un firmân afin d'offrir en cadeau à l'Empereur de Prusse la parcelle de terre où se trouvait le bîmâristân ainsi que des biens érigés sur ce terrain comprenant 32 dukkâns, un makhzan et une ma‘sara pour construire une église. La superficie totale représentait environ 5 dûnums 56. Tous ces biens ont été rayés du registre des waqfs pour être inscrits comme propriété privée au nom de l'ambassade de Prusse 57. Selon Preine, l'importance de ces ruines résidait dans « leur emplacement central dans Jérusalem et les souvenirs historiques liés au temps des Croisades 58 ».

Le don du Bîmâristân al-Salâhî et des biens du waqf fait par le sultan ottoman au gouvernement prussien, pour qu'y soit édifiée une église, a servi non seulement à renforcer la position privilégiée de l'Allemagne à Jérusalem mais aussi à agrandir son patrimoine immobilier dans la ville. En effet, à partir de là, l'Allemagne a essayé d'acquérir les biens immobiliers voisins du bîmâristân et d'autres biens, waqfs ou privés, lui appartenant, en utilisant une méthode « d'incitation ou de menace ». Les documents des archives de Berlin, à savoir la correspondance entre le Consulat d'Allemagne à Jérusalem et le Ministère des Affaires étrangères allemand, nous ont aidés à comprendre cette stratégie. Les documents du Ministère révèlent qu'une délégation allemande a visité Jérusalem en 1870 pour inspecter le lieu où se trouvait le bîmâristân et les biens immobiliers mitoyens. La délégation a insisté sur la nécessité d'acquérir les 7 dukkâns du waqf du bîmâristân situées à côté de l'église, ainsi que 6 qîrâts parmi les 24 qîrâts de la terre du muftî de Jérusalem, Mûsâ Afandî, et les 15 dukkâns situées dans le Sûq al-Lahm près du terrain offert par le Sultan, et les dukkâns situées au bout de la rue. La délégation a également demandé qu'aucun bâtiment nouveau ne soit construit, qu'aucun étage ne soit ajouté aux dukkâns du Sûq al-Lahm et qu'un accès à leur terrain soit aménagé du côté du Sûq al-Bâzâr.

Pour faire aboutir ces demandes en 1870, le conseil allemand a adopté la stratégie suivante.

Premièrement : acheter les biens immobiliers et payer des indemnités aux bénéficiaires du waqf, selon la répartition suivante :

1 000 qirshs en dédommagement de chacune des 7 dukkâns gérées par le mutawallî du waqf de Saladin, c'est-à-dire un total de 7 000 qirshs ;

une certaine somme d'argent au muftî ;

22 500 qirshs aux propriétaires des 15 autres dukkâns, c’est-à-dire

1 500 qirshs par dukkân, à négocier s’ils en voulaient davantage ;

500 qirshs à chaque propriétaire qui s’engageait à ne plus construire d’étages supplémentaires.

Deuxièmement : demander au gouverneur de Jérusalem d’autoriser le transfert du titre de propriété de ces biens immobiliers au gouvernement allemand 59.

La correspondance entre le Consulat d’Allemagne à Jérusalem et le Ministère des Affaires étrangères allemand indique que la transformation des statuts de propriété de ces biens au profit de l’Allemagne a été réalisée, en fait, sans aucun dédommagement. Un rapport du consul allemand à Jérusalem datant du 26 mai 1870 et adressé au Ministère des affaires étrangères allemand signale que le muftî de Jérusalem, son frère, son cousin, un membre du conseil municipal, Muhammad ☐âhir Afandî al-Khâlidî - le rôle exact de ce dernier dans l’affaire n’est pas mentionné dans le rapport - ainsi que le mutawallî du waqf et tous les propriétaires des biens immobiliers ont refusé d’être payés et déclaré qu’ils étaient heureux d’offrir ces biens et honorés de rendre ce petit service à l’empereur allemand. Il ne manquait donc plus à la délégation allemande que l’acquisition des dukkâns situées à l’entrée du Sûq al-Bâzâr que l’Allemagne voulait démolir pour y ouvrir une nouvelle rue 60.

La lecture de la correspondance nous a révélé la stratégie mise en œuvre par les Allemands pour acquérir ces dukkâns. Les Allemands ont proposé à chaque propriétaire une somme d’argent équivalant à 10 fois le revenu de chaque dukkân par an, c’est-à-dire 20 000 qirshs. Le rapport précise : « Et si les propriétaires refusent cette somme, nous jugerons juste de posséder ces biens par la force, puis de les détruire puisque leurs propriétaires refusent de les vendre. » Les Allemands estimaient que le refus était en lui-même une marque d’égoïsme puisque le but final était de détruire ces dukkâns pour ouvrir une rue, donc une démarche d’utilité publique pour tous les habitants de Jérusalem. Le rapport a conclu que la démarche devait se dérouler légalement et le conseil allemand s’est adressé au sultan pour obtenir une autorisation officielle à l’exécution de ces opérations 61.

Dans ce contexte, nous nous sommes interrogés sur les raisons qui ont poussé le mutawallî, le muftî et les autres propriétaires à accepter de céder les biens sans contrepartie financière ? En ont-ils secrètement tiré des bénéfices politiques ?

Plus tard, l'association allemande de l'Évangile a déposé auprès du sultan ottoman une demande d'autorisation de construire sur le terrain du bîmâristân ainsi qu'une demande d'homologation d'autres constructions déjà réalisées.

Le sultan Muhammad Rashâd a répondu favorablement à cette demande en précisant les limites et la nature de la construction et réclamant le versement au waqf du bîmâristân d'une somme représentant les 10/1000 du prix du terrain dudit waqf, par contrat de muqâta'a. Cette décision a fait l'objet d'un firmân en date du 7 Sha'bân 1332/1913 signé par le sultan, le Ministre des Affaires étrangères, Muhammad Sa'îd, le Ministre du Commerce et de l'Agriculture, Sulaymân Bushnâq, le Shaykh al-Islâm, ainsi que les autres ministres du gouvernement 62. Cependant, la correspondance entre la direction du waqf du Jérusalem et le consulat allemand à Jérusalem précise que les Allemands ont refusé de payer le loyer sous prétexte qu'ils considéraient le terrain comme faisant partie des biens offerts par le sultan. Ils ont donc rejeté la plainte déposée contre eux par la direction du waqf, arguant qu'elle n'avait été déposée que quinze ans après les faits et que, pendant toutes ces années, aucune objection n'avait été soulevée 63.

Vente de biens waqfs 64

Les documents nous ont révélé que, dans un certain nombre de cas, des biens waqfs khayrî de Jérusalem ont été vendus par leurs gérants. Ce type de vente était généralement réalisé par voie légale, c'est-à-dire que le juge de Jérusalem donnait son accord, comme dans le cas du bien waqf appartenant à la Madrasaal-Salâhiyya. Mais dans certains cas, les documents ne précisent pas si la vente était légale ou non, comme, par exemple, pour les biens appartenant au Hammâm al-Sultân.

Hammâm al-Sultân

Le Hammâm al-Sultân était l'une des institutions charitables construites par Roxelane pour générer des revenus au waqf de sa takiyya à Jérusalem. Ce hammâm était divisé en deux parties, l'une pour les hommes et l'autre pour les femmes. Ilest resté rattaché au waqf jusqu'en 1856 soit pendant plus de 3 siècles. Un rapport de 1856 adressé par James Finn, Consul britannique à Jérusalem, au Ministère des Affaires étrangères britannique, révèle que le hammâm et un bâtiment annexe ont été vendus à la France contre 30 000 qirshs pour le hammâm et 20 000 qirshs pour l'autre bâtiment qui contenait quatre sahrîjs en bronze utilisés pour réchauffer l'eau du hammâm. Le rapport précise que la France a réalisé une bonne affaire puisque la valeur des sahrîjs seuls, sans le terrain et les

constructions, était estimée à 36 000 qirshs. De plus, l'emplacement de ces biens était très important par sa proximité des sarâyâs où habitaient et travaillaient les hauts fonctionnaires ottomans. Le rapport signale que « l'Autriche a été contrariée et très embarrassée par l'achat de la France de ces biens immobiliers à cause de leur emplacement. En plus, la France a réussi son affaire en achetant plusieurs biens immobiliers avec un seul contrat pour éviter tous les obstacles concernant le changement de propriété waqf ».

Le rapport mentionne le vendeur des biens, mais il explique aussi la stratégie mise en œuvre par la France pour l'achat de ces biens.

La France a en effet prétendu qu'elle voulait utiliser ces lieux pour y installer son consulat à Jérusalem. Mais, le rapport du consul britannique précise que la France n'a pas pu cacher longtemps ses véritables intentions qui étaient de construire une église et un couvent pour une communauté « qui n'était pas connue à Jérusalem mais qui a été baptisée plus tard les Arméniens catholiques ».

Selon le rapport, deux personnes avaient la possibilité de transférer le waqf au profit de la France : Darwîsh Afandî, mutawallî du waqf et le kâtib de ce hammâm. Le rapport ne donne pas le nom du kâtib.Il dévoile néanmoins que le kâtib a reçu une montre en or de la part de la France, en compensation. Selon le consul Finn, le mutawallî et le kâtib ont justifié la transaction avec l'argument que le statut de propriété du hammâm du waqf appartenant à la Khâssikî Sultânétait modifié au profit de l'église arménienne catholique 65. En 1858, d'autres terrains rattachés à ce hammâm ont été vendus par le sultan à la communauté des Arméniens catholiques de Jérusalem pour y construire une église 66.

Biens appartenant au waqf de la Madrasa al-Salâhiyya

Le 15 Jumâdâ II 1257/1841, Hâyim al-Sarzalî, drogman (mutarjim) de la communauté juive de Jérusalem, a acheté à ʻAbd Allâh b. Ahmad al-Silwânî, pour les waqfs juifs, la totalité d'une parcelle de terre connue sous le nom d'al-ʻUrbâsh située à l'extérieur de la ville près de ʻAyn Silwân. Cette parcelle de terre appartenait au waqf de la Madrasa al-Salâhiyya. Elle mesurait 195 dhirâʻs de longueur et de 156 dhirâʻs de largeur et elle incluait des oliviers et une citerne (bîr). Cette parcelle de terre a été vendue par al-Silwânî pour la somme de 7 000 qirshs.

Le contrat de vente stipulait pourtant bien que le terrain faisait partie du waqf appartenant à la Madrasa al-Salâhiyya. Il semble donc qu'en même temps, ʻAbd Allâh b. Ahmad al-Silwânî le considérait comme sa propriété

privée puisque sa famille le gérait depuis des générations. Le document ne mentionne pas comment le terrain du waqf était parvenu entre les mains de sa famille, si elle le louait ou si elle en assurait seulement la gestion. À la fin du document, il est inscrit que le juge a finalement accordé le contrat à Hâyim al-Sarzalî et reconnu la vente comme légale. Selon l'acte de vente, la parcelle de terre est devenue propriété du waqf juif de Jérusalem, et le vendeur a perdu tout droit sur le terrain 67.

II - Usurpation de biens waqfs à Jérusalem

Les biens waqfs de Jérusalem étaient fréquemment usurpés, par les voisins des biens en waqfs ou par les mutawallîs des biens en waqfs eux-mêmes.

Rôle des voisins des biens waqfs

L'étude des documents nous a permis de constater qu'un certain nombre de propriétaires de terrains voisins de ceux appartenant aux waqfs ont tout simplement étendu leurs biens en empiétant sur les biens waqfs voisins. C'est ainsi que les waqfs de la Zâwiya al-Bastâmî et de la Mosquée/Zâwiya al-Azraq ont perdu des biens.

Biens appartenant à la Zâwiya al-Bastâmî

La Zâwiya al-Bastâmî se trouvait dans la Mahallat Bâb Hitta à Jérusalem intra-muros. Les registres des cadis de Jérusalem nous indiquent qu'il y avait neuf oliviers plantés sur le terrain de la zâwiya. Le terrain était connu sous le nom d'Ar□ al-Bastâmî, situé extra-muros, près de la porte de Damas. En 1279/1862, al-Shaykh Husayn b. 'Umar b. Muhammad al-Bastâmî, mutawallî du waqf, a mis ce terrain planté d'oliviers en location simple (ijâra wâhida) au profit de Muhammad Ra□wân pour la somme annuelle de 30 qirshs pour les années 1862 et 1863 ; 40 qirshs en 1864 et 50 qirshs pour les années 1865 et 1866. Il a aussi versé un paiement en nature de 8 wuqiyas (2 l.) d'huile d'olive en 1867 et 1868 et de 7 wuqiyas (1,75 l.) d'huile d'olive pour les années 1869, 1870 et 1871. Or, à partir de l'année 1872 et jusqu'en 1876, le locataire n'a plus payé son loyer car il a décrété que seulement trois qîrâts sur la totalité du terrain était un waqf. Pourquoi ?

La plainte déposée devant le juge de Jérusalem par le mutawallî contre le locataire nous dit que M. Ra□wân possédait un terrain connu sous le nom de Sa'da qui avoisinait le terrain en dispute. Il avait enlevé la clôture qui séparait les terrains, considérant les deux terrains comme une seule et même parcelle lui appartenant. Il avait même produit, pour preuve, un acte de propriété du terrain Sa'da de 1261/1845 précisant que le loyer ne concernait que les trois qîrâts.

Le juge a donc demandé au mutawallî du waqf al-Bastâmî, de prouver de son côté que la totalité du terrain était un waqf. Le mutawallî a convoqué des témoins, Sa‘îd b. ‘Abd Allâh al-Sa‘dî, Sa‘dî b. Sâlih b. ‘Alî al-Sa‘dî et al-Hâjj Muhammad b. Husayn al-Khalîlî qui ont témoigné pour le mutawallî et contre le locataire. Le cadi a ordonné au locataire de libérer le terrain de waqf et de payer une somme de 100 qirshs correspondant au loyer de la période de 1872 à 1876 68.

Mosquée/Zâwiya al-Azraq

Nous avons également pu constater qu'un certain nombre de biens waqfs musulmans qui se trouvaient près du quartier juif (Mahallat al-Yahûd) de Jérusalem ont été transformés par et au profit des résidents du quartier. À la fin de l'époque ottomane, certains de ces biens étaient en ruine, et cette situation a servi de prétexte aux propriétaires des biens-fonds voisins pour s'emparer des biens waqfs et se les approprier. De plus, les ruines des biens waqfs ont été complètement rasées et de nouvelles constructions sont sorties de terre, comme par exemple un hôpital en waqf au profit des nouveaux bénéficiaires. À propos de la Zâwiya al-Balâsî qui se trouvait entre la Mahallat al-Yahûd et la Mahallat al-Sharaf et de la Zâwiya al-Azraq qui se trouvait dans la Mahallat al-Sharaf, un rapport de 1904, adressé au Ministre des Waqfs à Istanbul par le directeur des waqfs de Jérusalem, sur les biens waqfs khayrî à Jérusalem précisait que « ces zâwiyas [étaient] entre les mains des juifs de Jérusalem » et que bien que leur emplacement fût connu, il n'y avait plus aucune trace de leurs constructions 69. Pour bien montrer la stratégie dont usaient certains résidents du quartier juif pour usurper les biens waqfs, citons l'exemple de la Zâwiya al-Azraq :

Les sources historiques n'indiquent pas la date de la construction de la Zâwiya al-Azraq. Parmi les éléments que nous possédons sur cette zâwiya, un acte du 24 Muharram 1327/1909 mentionne le nom du mutawallî responsable de la zâwiya et de ses waqfsà savoir, al-Shaykh Husayn Fatûh al-Ja‘ûnî 70.

À travers l'étude des documents du Ministère des Waqfs de Jérusalem, on peut constater qu'étaient annexés à la mosquée des terrains et une citerne appartenant au rabbin Isaac Ashkénazi 71, responsable de l'hôpital juif 72 Misgave la-Dakh - Rothschild (Refuge des malheureux) fondé en 1853-1854 73. Une partie de cet hôpital a été construite sur le terrain de la Zâwiya al-Azraq 74 ; en 1909, la municipalité de Jérusalem (al-baladiyya) a demandé au Rabbin Isaac de démolir toutes les constructions érigées sur le terrain du waqf.

Le rabbin, en tant que sujet français, était sous la protection de la France. Son fils Salomon a adressé une lettre au consul général de France à Jérusalem, le 15 décembre 1909 pour l'informer de la demande de démolition, et solliciter son aide à trouver une solution au problème :

« J'ai l'honneur de vous informer que mon père, Mr. Le Rabbin Isaac Askénazi, sujet français (absent actuellement) a fait construire à ses frais trois chambres sur un terrain lui appartenant. Sous prétexte que, avec cette construction, il a empiété sur les droits d'une mosquée dite Shaykh al-Azraq, la municipalité de Jérusalem m'a notifié hier au nom de mon père d'un ordre de démolir les trois chambres en question dans les 10 jours, si je ne présente pas de pièces justificatives ; la municipalité elle-même procéderait à la démolition, et m'imposerait les frais. Dans son ordre officiel, la municipalité prétend avoir déjà informé de cette décision le 25 Tishrîn I 1325 Mâlî /1909 Mr. Malkiel Mani, en le qualifiant d'avocat de mon père. Je viens protester par la présente contre cette décision de la municipalité.

D'abord, Mr. Malkiel Mani n'est pas du tout mandataire de mon père. Ensuite, je sais bien que mon père possède des documents grâce auxquels il pourra triompher et prouver ses droits légitimes. Enfin, de quel droit se permet-on de décider de la démolition en l'absence de mon père ou de son mandataire et même, sans avoir en main, un jugement donné par un tribunal compétent ?

Etant donné que mon père devrait rentrer de voyage au plus tard fin janvier prochain, je vous prie instamment, Monsieur le Consul Général, de bien vouloir prévenir la municipalité par l'entremise du Gouvernement de nos protestations, en les priant d'attendre l'arrivée de mon père, il présentera alors des pièces et défendra personnellement ses droits.

Au cas où on ne ferait pas cas de mes protestations et de mes arguments et que la municipalité démolisse la construction dans le délai de 10 jours, on assumera toute la responsabilité de ce qui en résulterait au préjudice de mon père. Dans l'espoir que vous voudrez bien défendre énergiquement notre cause ... 75 »

La lecture de la correspondance du 10 Tishrîn I 1326 Mâlî/1910 entre le rabbin Isaac et le Département des Waqfs de Jérusalem nous révèle que le directeur des waqfs de Jérusalem, sur autorisation du Ministère des Waqfs, a proposé de résoudre ce problème par l'istibdâl des terrains où avait été construite l'annexe de l'hôpital contre un autre lot situé tout près. Mais le rabbin a refusé cette proposition car le terrain proposé en échange n'appartenait pas aux juifs 76.

Apparemment, la question avait bien été mise en attente jusqu'au retour du rabbin Isaac Ashkénazi en 1912. Mais, malgré les protestations du rabbin, le haut comité de la province de Jérusalem a pris la décision, le 9 mai 1328 Mâlî/1912, de démolir l'annexe de l'hôpital bâtie sur la terre du waqf. Une commission d'enquête a été mise en place suite à une lettre officielle (numéro 178) de la municipalité, datée du 6 Huzayrân 1328 Mâlî/1912 77.

L'affaire a ensuite été confiée au comité de la municipalité qui a décidé de rédiger d'abord un compte rendu sur les abus commis à l'égard du terrain de la Zâwiya al-Azraq puis de faire dresser un plan qui montrerait les limites du terrain du waqf. Si le rapport confirmait les abus, les démolitions devraient être exécutées selon les décisions rendues par la municipalité 78.

De son côté, le rabbin a estimé que la décision de démolir les constructions bâties sur le terrain waqf était illégale. Il a exprimé sa position, le 28/3 1328 Mâlî/1912, dans une lettre adressée à 'Abd al-Hamîd Bâshâ, procureur (wakîl) du gouverneur de Jérusalem, à ShafîqAfandî, muhâsib des waqfs de Jérusalem et à Husayn Afandî al-Husaynî, maire (ra'îs al-baladiyya) de Jérusalem. Dans cette lettre, il a rappelé qu'il avait reçu l'ordre de la municipalité de Jérusalem de démolir une partie de l'hôpital selon la décision du responsable de la Province de Jérusalem, sous prétexte qu'il occupait illégalement le terrain et la citerne de la Zâwiya al-Azraq et de restituer les biens à la Zâwiya al-Azraq après avoir démoli la partie de l'hôpital bâtie sur ce terrain 79.

Le rabbin Isaac a ensuite adressé, le 7 juin 1912, une lettre au consul général de France à Jérusalem à ce propos, exposant ses convictions et donnant ses arguments contre la décision de la municipalité de Jérusalem :

« J'ai l'honneur de vous informer qu'il y a, à Jérusalem intra-muros, un hôpital public bâti initialement par des dons faits par Monsieur le Baron de Rothschild à Paris et grâce à des libéralités quêtées par moi-même en Algérie, ma chère patrie, et qui se trouve depuis longtemps sous mon patronage et ma surveillance.

Le 22 Tishrîn II 1324 Mâlî/novembre 1908, profitant de mon absence, le Conseil administratif de Jérusalem a pris la décision, contrairement aux lois en vigueur, sans me prévenir ni examiner les papiers officiels, de démolir une partie du dit hôpital, sous prétexte qu'il y avait une mosquée ; la municipalité, sans l'appeler pour assister aux débats qui donnèrent naissance à cette décision, notifia simplement à un certain Isaac Dassa chargé de soigner les malades et incompétent pour me représenter pour la moindre des choses et encore moins dans une affaire si importante.

Après cet acte d'injustice, un de mes amis a protesté par l'entremise du Notariat, contre la municipalité à la date du 1er Kânûn I 1324 Mâlî/1908 numéro 521 en mentionnant certains paragraphes dont il résultait qu'il est défendu de détruire les biens de qui que soit, sauf, contre jugement donné par un tribunal de compétence et approuvé par une cour suprême à Constantinople. Par cette loyale démarche, l'opération fut suspendue et il a été déclaré à l'occasion que s'il possédait des documents suffisants pour défendre ma cause et que je ne les présenterais que devant un tribunal compétent, ce qui est mon droit selon le 4ème paragraphe de la procédure civile et ceux 21, 22, et 85 du Code constitutionnel.

Ensuite, au 25 Tishrîn I 1325 Mâlî/1909 numéro 1217 le conseil prit à nouveau la décision de démolir le même endroit, mon fils sollicita alors le précieux concours du Consulat qui prit les mesures les plus énergiques auprès du Gouvernement local qui fut forcé d'arrêter l'exécution de cette décision jusqu'à ce qu'un jugement soit donné par un tribunal compétent et à plus forte raison qu'en ce temps là un ordre donné par le Ministère de l'Intérieur en date du 18 novembre 1324 Mâlî /1908 Numéro 313 défendrait catégoriquement de pareilles opérations, en cas d'existence de documents officiels, sauf après un jugement en règle. La démolition a été suspendue une seconde fois.

On vient de renouveler maintenant cette étrange et injuste décision, sous la même forme arbitraire, et à la date du 28 mai 1328 Mâlî/1912 (5 courant), par ordre du Conseil, sans me prévenir et en dépit des pièces que je possède, la municipalité vient de faire signifier cette décision à des gens incompétents, ordonnant la démolition de la place dans sept jours, faute de quoi la municipalité elle-même s'occuperait de cette opération.

Ce qu'il y a de plus étrange dans cette question c'est que, à la date du 10 Nissân 1326 Mâlî/1910 numéro 204, le Conseil administratif avait décidé qu'il n'y avait pas de mosquée et que l'on procéderait à nous céder cette place avec le terrain qui l'entoure.

Quoique je ne sois pas de cet avis une fois que j'ai des pièces justificatives, je voudrais savoir néanmoins comment est-ce possible qu'un conseil agisse contradictoirement à ses propres décisions et ce qui m'étonne en plus dans cette malheureuse affaire, c'est que je ne cesse pas de dire à voix haute que je veux être cité devant un tribunal compétent et y a-t-il au monde une seule personne qui puisse s'y opposer ? non, mille fois non. C'est mon droit incontestable, c'est à cela Monsieur le Consul Général, que se limite, pour le moment mon unique défense et je vous prie instamment de vouloir bien protéger ma cause, qui est en même temps de droit français, contre ces agressions par toute l'énergie qu'elle comporte et, en premier lieu de me

faire obtenir, par votre intermédiaire, une copie légalisée de cette décision, afin que je la fasse soumettre à la révision du conseil consultatif (shûrat al-dawla, NDLR) à Constantinople accompagnée par mes preuves.

Je vous prie également, Monsieur le Consul Général, de faire suspendre la démolition jusqu'à l'arrivée d'une réponse de Constantinople à la révision sollicitée, ou bien qu'on m'invite à comparaître en jugement devant un tribunal compétent.

Veuillez agréer avec mes plus vifs remerciements anticipés, l'assurance de ma plus haute considération.... 80 »

Par ailleurs, le 17 juin 1912, l'Alliance israélite universelle 81 a adressé une lettre au consul général de France à Jérusalem, demandant sa protection contre la décision de la municipalité de Jérusalem :

« ... on veut nous mettre devant un fait accompli. Nous n'avons d'autre espoir qu'en votre suprême assistance, nous vous supplions d'intervenir énergiquement. On n'a pas le droit de démolir sans jugement et on ne saurait démolir la propriété d'un protégé français sans l'intervention du Consulat à qui appartient l'exécution.

Si vous pouvez faire comprendre cela au général, cela serait très bien. Sinon, ne pourrait-on pas arborer le drapeau français sur l'hôpital ? Le rabbin Ashkénazi, français, a le droit d'arborer chez lui, son drapeau, je crois.

Nous attendons votre arrêt, vos ordres, desquels dépend l'hôpital charitable dû à la munificence des israélites français et algériens.

Dans l'attente de votre haut concours, veuillez agréer, mon cher Consul général, l'expression de mes sentiments dévoués et respectueux. 82 »

Le 20 juin 1912, l'Alliance Israélite Universelle a adressé une autre lettre au consulat de France à Jérusalem demandant l'intervention de la France dans cette affaire :

« J'avais recommandé au rabbin Ashkénazi de ne pas arborer le drapeau, mais il a agi par grand patriotisme français... Le rabbin Ashkénazi a agi dans l'émotion que lui cause l'arbitraire précipité du général qui refuse de lui signifier même l'acte du conseil administratif malgré la demande écrite par la voie consulaire. Il maintient la décision de démolition alors que l'exécution n'appartient qu'au consulat. C'est une propriété (waqf, NDLR) avec un (mutawallî, NDLR) français qui tient lieu de propriétaire. Et les autorités ottomanes refoulent toute justice, le rabbin Ashkénazi se réfugie

en vous, il a exagéré son geste peut-être. Si vous tenez cependant à ce qu'on retire le drapeau français, je suis prêt à intervenir pour qu'on le fasse… 83 »

Le 22 juin 1912, Monsieur Gueyraud, consul français à Jérusalem, a adressé une dépêche (portant le numéro 49) à l'ambassadeur de France à Constantinople demandant son avis sur cette question. Pour sa part, l'ambassadeur a répondu dans sa lettre du 17 juillet 1912 portant le numéro 29 :

« L'hôpital israélite 'Misgave la-Dakh' (Refuge des malheureux, NDLR) est une institution ottomane et c'est tout au plus à titre officieux que nous pourrions intervenir en sa faveur en raison de la qualité d'Algérien de l'un de ses (mutawallîs, NDLR).

Je ne puis, dans ces conditions, que vous approuver d'avoir fait les observations nécessaires à ce (mutawallîs, NDLR)qui sans vous en avoir référé, avait cru pouvoir hisser sur l'hôpital le pavillon français. 84 »

Nous n'avons trouvé aucun autre document sur la suite de cette affaire. Nous savons seulement que les édifices n'ont pas été démolis. Au cours de la Première Guerre mondiale, les Ottomans ont confisqué cet hôpital sous prétexte qu'il était propriété française. Ce sont les Britanniques qui l'ont ensuite rendu à la France au moment de l'occupation britannique de Jérusalem 85.

Rôle du mutawallî du waqf

Les documents nous ont révélé qu'un certain nombre de mutawallîs qui avaient hérité de la gestion des waqfs khayrîs de génération en génération, considéraient ces waqfs comme leur propriété privée. Nous avons retenu trois cas de figures. Dans le premier cas, les mutawallîs refusaient de quitter les bâtiments appartenant aux waqfs khayrî qu'ils avaient transformés en logements à leur profit. Nous reviendrons sur ce type de transformation dans le troisième chapitre de cette partie, car ces biens étaient reconnus comme waqfs même après avoir été monopolisés de façon peu scrupuleuse par les mutawallîs. Dans le deuxième cas, les mutawallîs transformaient les bâtiments appartenant aux waqfs khayrîs en propriétés privées et les vendaient pour leur propre compte. Cela s'est produit pour la Madrasa al-Baladiyya et la Madrasa al-Badriyya. Enfin, dans le troisième cas, les biens waqfs khayrî étaient transformés en biens waqfs dhurrî que les familles considéraient donc comme leur propriété. Cela s'est produit pour certains bâtiments de la Madrasa al-Amîniyya, de la Madrasa al-Kâmiliyya et de la Dâr al-Qur'ân al-Sulâmiyya.

La Madrasa al-Baladiyya a été fondée par l'émir Sayf al-Dîn Mankalî al-Ahmadî, gouverneur d'Alep en 782 /1380. Le mutawallî et shaykh de cette madrasa s'appelait al-Shaykh al-Khalîlî. À son décès en 1147/1734, il a été enterré dans le bâtiment de la madrasa. Les descendants d'al-Shaykh al-Khalîlî ont ensuite occupé les lieux. Puis, Hasan Bey al-Turjumân, l'un des descendants d'al-Khalîlî, a vendu l'édifice même de la madrasa au Département des Waqfs de Jérusalem 86.

La Madrasa al-Badriyya a été fondée, quant à elle, en 610/1213 par l'émir Badr al-Dîn al-Hakârî 87. À la fin du XIXe siècle, selon al-'Asalî, l'édifice même de la madrasa a été vendu par la famille al-Badriyya à la famille al-Mânî. Par la suite, le bâtiment a été détruit. Sur l'emplacement, la famille al-Mânî a construit un autre bâtiment connu sous le nom de Dâr al-Mânî 88.

Pour illustrer le troisième cas de figure mentionné plus haut, nous citerons l'exemple de la Madrasa al-Amîniyya fondée en 730/1330 par le savant Amîn al-Dîn 'Abd Allâh. Le bâtiment de la madrasa a été transformé en waqf dhurrî et en logement pour la famille al-Imâm 89. De même, la Madrasa al-Kâmiliyya, fondée vers 800/1398 par al-Hâjj Kâmil al-□arâbulsî, a été transformée, elle aussi, en waqf dhurrî pour la famille Jâr Allâh 90. Les documents nous dévoilent que, par la suite, elle a servi de logement à la famille al-Masûs à la fin de XIXe siècle 91. Enfin, la Dâr al-Qur'ân al-Sulâmiyya, madrasa fondée en 761/1361 par Sirâj al-Dîn al-Sulâmî, était gérée par la famille al-Imâm. Selon al-'Asalî, en 1203/1789, Mustafâ et Muhammad, fils de Khalîl al-Imâm, ont abandonné la gestion de cette dâr au profit des enfants de 'Alî Afandî al-Khâlidî, lesquels ont transformé le bâtiment de la dâr en waqf dhurrî à leur profit 92.

Conclusion

En décrivant la métamorphose des biens waqfs en propriétés privées à Jérusalem, nous avons tenu à souligner que le processus affectait surtout les biens waqfs khayrî. Les mutations se faisaient par voie légale ou illégale. On peut en effet considérer la transformation de biens waqfs khayrî en propriétés privées au profit de la France et de l'Allemagne comme légale dés lors que la Sublime Porte l'autorisait ; de la même façon, la vente de biens waqfs sur accord des juges était estimée légitime, comme dans le cas des biens de la Madrasa al-Salâhiyya, même si elle n'était pas justifiée. Mais l'usurpation pure et simple par les voisins ou par les mutawallîs des biens waqfs était définitivement illégale.

Ce processus a conduit non seulement à la transformation des statuts de propriété des biens waqfs, mais aussi à la disparition des bâtiments appartenant à ces waqfs ou à leur mutation en bâtiments privés.

Chapitre 2 : Transformation de biens et de revenus du waqf en propriété privée : intérêt étatique (1858-1917)

Dans ce chapitre nous analyserons les transformations opérées sur certains biens et revenus de waqfs par le gouvernement ottoman et ses institutions publiques, militaires et éducatives dans le but de servir leur propre intérêt. Nous avons pu constater que ces transformations s'effectuaient selon l'un ou l'autre des deux modes suivants : soit en exploitant le bâtiment même de l'institution et ses revenus au profit du gouvernement ottoman et non plus au profit des bénéficiaires désignés par le fondateur : dans ce premier cas, le caractère de waqf était préservé ; soit en exploitant non plus le bâtiment même de l'institution mais les biens immobiliers qui le finançaient : dans ce dernier cas, les biens perdaient leur caractère de waqf et prenaient le statut de biens au service du gouvernement ottoman et de ses institutions. Ils pouvaient donc être mis ensuite à disposition d'autres institutions non musulmanes et non gouvernementales mais qui présentaient pour l'État un intérêt politique, religieux ou économique. Un grand nombre de ces biens, surtout des villages et des fermes, ont été transformés en propriété publique. L'État les confisquait et les distribuait à des individus qui, puisqu'ils en devenaient propriétaires, devaient ensuite s'acquitter d'impôts fonciers.

Bien que toutes ces transformations n'aient pas été faites selon les dispositions du droit musulman ou de la législation ottomane présentée dans le deuxième chapitre de notre étude, nous avons choisi de les diviser en deux catégories : transformations légales et transformations illégales. On considérera comme légales celles qui ont été faites selon les actes des sultans ou dans le cadre de la loi, et comme illégales celles qui ont été faites sur des biens immobiliers et revenus de waqfs à l'initiative d'institutions publiques et militaires mais qui n'avaient aucune légitimité à l'égard de la législation ottomane.

I - Attribution de biens et de revenus du waqf au profit de l'État dans le cadre de la loi

Au XIXe siècle, la politique ottomane à l'égard des biens waqfs ottomans a contribué à conférer une légitimité au processus de changement de statut des biens waqfs à Jérusalem. Cette politique a été élaborée par la Sublime Porte dans le but de légaliser un certain nombre de transferts de biens waqfs au profit de l'État et de ses établissements. Les institutions subventionnées

par les waqfs et leurs biens sont ainsi passées aux mains du gouvernement pour financer différents services dont le fruit de l'exploitation ne revenait plus aux waqfs eux-mêmes. Par exemple, la takiyya de la Khâssikî Sultân avait été fondée pour être une takiyya et rien d'autre ; or, les biens attachés à cette takiyya et établis à son profit ont en partie fini par être séquestrés par l'État, tout comme les biens appartenant aux madrasas de Jérusalem.

Dans le cadre des législations ottomanes

Durant la période des Tan□îmât (1839-1876), l'Empire était en quête de sources de revenus pour renflouer ses finances et remettre en état divers secteurs, et pour pallier à son déficit budgétaire. Les réformes ont touché les biens classés comme waqfs ghayr sahîh en imposant l'intervention du Ministère des Waqfs dans leur administration. Les réformes ont donc joué un rôle important dans les changements de statut de la gestion des waqfs et de leurs biens en territoire ottoman.

Ce processus s'est inscrit dans l'ensemble de la réorganisation administrative, économique, militaire et législative de l'Empire ottoman durant le XIXe siècle. Istanbul a voulu consolider sa puissance politique et économique en renforçant son contrôle sur les biens immobiliers de l'Empire et, par conséquent, sur les revenus provenant des biens situés dans les provinces. Les dispositions des Tan□îmât sur les propriétés de waqf ont accru la surveillance directe de l'administration et sa part des revenus générés par l'exploitation de propriétés rurales appartenant aux waqfs (villages, fermes, vergers, vignes et autres terres cultivées), dans l'Empire 1. Vu l'importance, en Palestine, des biens-fonds établis au profit d'institutions financées par les waqfs khayrî de Jérusalem, on peut dire que la politique ottomane a eu un gros impact sur ces waqfs lorsque le Trésor Public a mis la main sur une partie des revenus des biens de centaines de fermes et de villages qui appartenaient aux waqfs khayrî de Jérusalem, comme les waqfsde laKhâssikî Sultân ou des madrasas de Jérusalem.

Takiyya de la Khâssikî Sultân à Jérusalem

Latakiyya de la Khâssikî Sultân(al-'Imâra al-'Âmira) 2 était une institution caritative destinée à nourrir les pauvres, les voyageurs et les habitants des quartiers voisins de la mosquée d'al-Aqsâ. La takiyya se trouvait à Jérusalem intra-muros en un lieu appelé 'Aqabat al-takiyya, sur la route reliant la porte al-Nâ□ir au marché de Khân al-Zayt 3. Elle avait été fondée au mois de Sha'bân 964/mai 1557 4, par Roxelane, l'épouse d'origine russe, décédée en 1558 5, du sultan Soliman le Magnifique 6. En Shawwâl 967/juin 1560, le sultan Soliman le Magnifique a augmenté le nombre de biens-fonds rattachés à cette institution 7.

L'acte de fondation de 964/1557 nous révèle que la takiyya était constituée d'une mosquée ainsi que d'un bâtiment englobant une très grande cuisine et un four pour la préparation des repas et 55 chambres construites autour de la mosquée pour que les derviches puissent y résider de manière permanente et qu'ils soient totalement pris en charge. La takiyya comprenait également un khân pour loger les voyageurs.

Pour assurer le maintien et le bon fonctionnement de cette takiyya, des biens-fonds situés dans les quatre provinces de Syrie et de Palestine avaient été mis à disposition, incorporant des portions de villages ou des villages entiers, des plantations, des terres, des khâns, des moulins et des hammâms 8. Cinquante fonctionnaires assuraient la gestion des différents établissements sous la direction d'un responsable de waqf qui avait tout pouvoir décisionnel à propos des waqfs et de leur exploitation. Ce responsable assurait aussi l'ensemble de la gestion des finances. La fondatrice avait toutefois stipulé qu'elle se réservait la décision finale et avait donné au corps des fonctionnaires des activités très précises et bien définies 9.

La cuisine était la partie vitale de la takiyya puisqu'on y préparait des repas gratuits pour des centaines de personnes 10. On y confectionnait chaque jour 2 000 galettes (raghîfs) connues sous le nom de fadûla 11.

Après le décès de la fondatrice, le sultan Soliman le Magnifique a continué de s'occuper de cette institution 12, et après lui, ses successeurs ont perpétué la même tradition. C'est pourquoi la takiyya a longtemps fonctionné comme l'avait prévu sa fondatrice, au moins jusqu'à l'occupation de la Palestine par Ibrâhîm Pacha en 1831. Les sources révèlent que le gouvernement de Muhammad 'Alî Bâshâ a confisqué, en 1831, un nombre important des revenus qui finançaient ce waqf. Les Ottomans ont fait de même au moment du retrait des Égyptiens de Palestine en 1841. En contrepartie des revenus de la takiyya qu'il avait usurpés, le gouvernement ottoman a alloué une somme annuelle de 1 150 livres ottomanes au fonctionnement de l'institution 13.

Certaines sources nous ont appris qu'en 1912, une délégation denotables (a'yân) de Jérusalem, qui bénéficiaient de ce waqf, a adressé au sultan une demande de restitution des biens en waqf selon les clauses stipulées par la fondatrice 14. Le sultan n'a pas donné suite 15 mais cette information nous a permis de constater que les pauvres n'étaient pas les seuls bénéficiaires du waqf de la Khâssikî Sultân et qu'un certain nombre de personnes plus aisées en profitaient aussi. Cela montre qu'au fond le waqf servait aussi à former des liens entre voisins 16. La takiyya a également accueilli des étrangers de marque au début du XIXe siècle 17.

Les recherches que nous avons effectuées dans les archives de Jérusalem sur le sort des biens du waqf de la Khâssikî Sultan confisqués par l'État, nous ont permis de constater qu'une partie des bâtiments de la takiyya était occupée par des services publics et militaires ottomans 18. Une partie de ces biens a été transférée aux Arméniens catholiques par un firmân du sultan et une autre partie a été vendue par le mutawallî à la France en 1856 19. Un document des archives de Jérusalem indique que le vice-ministre des waqfs avait adressé une lettre au Département des Waqfs de Jérusalem datée du 22 Aylûl 1331 Mâlî /1915 demandant à être informé du sort réservé à ces biens immobiliers ainsi que de leur état actuel. La lettre est ainsi rédigée :

« Quand la madrasa et le khân qui font partie du waqf de la Khâssikî Sultan à Jérusalem ont-ils été transformés en dâr al-sarâyâ ? Quelles sont leurs limites sur les quatre côtés ? Je vous prie de me fournir une copie du firmân du sultan en vertu duquel on a procédé à cette transformation, s'il existe. Il sera nécessaire de tracer un plan précisant la superficie de ces biens immobiliers. Y a-t-il ou non un loyer à payer au waqf ? Les 55 chambres mentionnées dans le document de waqf existent-elles toujours ? Sont-elles en ruine ? Qu'en est-il des deux hammâms de ce waqf qui sont utilisés comme églises par les Arméniens catholiques ? Pouvez-vous expliquer la position de l'église, ses limites géographiques, et donner la date de sa création ? Les deux hammâms, existent-ils toujours 20 ? Quelle est la valeur du contrat de hikr sur l'église, s'il existe, et de quand date-t-il ? L'église est-elle enregistrée au tâbû ? Si c'est le cas, nous vous prions de nous envoyer une copie de l'enregistrement et le nom du mutawallî des waqfs de la Khâssikî Sultân. 21 »

Un firmân du sultan adressé au gouverneur de Jérusalem, Thurayyâ Bâshâ, daté de mi-Jumâdâ I 1275/21 décembre 1858, mentionne une information venant du gouverneur et selon laquelle les biens waqfs de la Khâssikî Sultân situés dans la Mahallat al-Wâd à Jérusalem ont été confisqués par le trésorier de l'État 22.

Quant aux biens-fonds attachés à la takiyya comme les villages et les fermes mentionnés dans le troisième chapitre, nous avons noté que leurs revenus étaient désormais dirigés vers les caisses du Trésor Public qui les classait comme waqfs de sultans (waqf takhsîsât qui sont waqf ghayr sahîh) à l'exception de Bethléem et Bayt Jâlâ 23 qui ont continué d'être considérés comme waqf de la Khâssikî Sultân. Les terres de ces villages étaient louées par contrat de hikr 24 et les locataires ont continué de payer leur loyer au waqf même après la fin de l'Empire ottoman. Par contre, les locataires des autres villages attachés au même waqf sont devenus propriétaires des terres au moment de la promulgation du Code de la propriété foncière de 1858,

l’Empire ottoman les considérant désormais comme détenteurs des biens qu’ils avaient exploités. Ils ont été autorisés à les enregistrer au tâbû, mais à condition de payer la taxe au Trésor Public et non plus au waqf.

Quant aux terres mîrî et aux terres de waqfs ghayr sahîh, l’État ottoman a gardé en sa possession, après la promulgation du Code de la propriété foncière en 1858, une partie des terres non distribuées aux exploitants donc non enregistrées comme propriétés privées au nom des exploitants. Au décès des propriétaires sans héritier, et en l’absence de possibilité de transmission à quiconque par l’État, ces terres sont revenues au Trésor Public. Les terres abandonnées ont également été accaparées par le Trésor Public. Enfin, pour les terres mawât 25, en cas de défrichement sur autorisation du sultan et selon l’article 103 du Code de la propriété foncière de 1858, la propriété revenait à l’État et le droit d’exploitation au défricheur.

Dans tous les autres cas, l’exploitant devenait propriétaire des terres mîrî et des terres des waqfs ghayr sahîh. Le Code lui donnait le droit d’en disposer comme bon lui semblait. Il pouvait les léguer en héritage, les donner, les cultiver et les louer sans en référer au tâbû. Après la promulgation de la loi sur les biens immobiliers de 1331/1912, les terres mîrî et des terres en waqf ghayr sahîh ont été assimilées aux terres privées sur le plan juridique, surtout en cas de vente, de location, de succession, etc., selon les articles 1, 5 et 7 de la loi en question. De cette façon, les terres mîrî et les terres des waqfs ghayr sahîh ont acquis le statut de propriété privée 26.

Après la promulgation du Code de la propriété foncière de 1858, le gouvernement ottoman a commencé à enregistrer les terres au nom des exploitants. Le but de ce recensement était d’assurer la perception des impôts (‘ushr) dans les villes et villages. On remarque que la totalité des biens inscrits aux registres du tâbû étaient des terres mîrî ou des terres mîrî mises en waqf, en plus des biens à l’intérieur des villes et des villages. Aucun bien de waqf sahîh ne figure dans les registres. Les rapports des responsables du tâbû à Jérusalem, tels que Shâfi‘ ‘Abd al-Hâdî et Fawzî al-Qadûmî, nous ont révélé que seuls les waqfs takhsîsât étaient inscrits au cadastre parce que le Département des Waqfs se basait sur les registres des tribunaux religieux pour prouver la légitimité des waqfs. De plus, l’article 4 du Code de la propriété foncière de 1858 spécifie que ledit Code ne s’appliquait pas aux terres des waqfssahîh parce que ces terres étaient liées aux conditions stipulées par leur fondateur. Il est donc évident que l’administration des waqfs n’enregistrait pas les waqfssahîh comme le montre le premier article du règlement du tâbû promulgué en 1302/1884, qui considère les responsables financiers et les directeurs des provinces comme les propriétaires des terres domaniales. Les autres articles du

règlement indiquent comment donner des actes du tâbû sans signaler que les terres sont des waqfs sahîh27.

Le 25 Rama□ân 1281/21 février 1865, des recommandations ont été énoncées à propos des immeubles et des terres waqfs. Le premier article de ces recommandations précisait qu'il n'était permis à personne, de quelque façon que ce soit, de disposer de biens immobiliers de waqf sans un acte de waqf. Ceux qui n'avaient pas d'acte ou avaient un acte délivré par un organisme autre que le Département des Waqfs, étaient obligés de se procurer un nouvel acte. De ce fait, les terres des waqfs sahîh n'ont jamais été enregistrées au tâbû. Cette situation a perduré jusqu'à la promulgation du Règlement sur l'exploitation des biens immobiliers de 1331/1913, qui, dès le premier article, a autorisé l'inscription des terres des waqfs sahîh au cadastre. C'était la première fois que la loi ottomane offrait la possibilité d'enregistrer au tâbû les waqfs sahîh et tous leurs biens, ainsi que les waqfs ma□bût, mulhaq ou mustathnâ. Un article de ce Règlement obligeait en effet à inscrire les biens-fonds figurant aux registres du Département des Waqfs au Cadastre dafter khâqânî 28.

Nous en avons donc déduit qu'avant cette date les biens waqf sahîh n'étaient pas inscrits aux registres du tâbû, mais aux registres du Ministère des Waqfs. De ce fait, les registres du tâbû ottoman ne pouvaient pas recenser les terres des waqfs sahîh existant avant 1331/1913 car il n'y avait aucun règlement qui permette de les enregistrer. C'est pouquoi les terres mentionnées dans les registres étaient des terres de waqfs takhsîsât et non de waqfs sahîh.

Suite à la promulgation du Code de la propriété foncière en 1858, la plupart des villages, des fermes et des terres ont été inscrites au tâbû comme biens mîrî surtout entre 1280/1858 et 1290/1873. Parmi ces villages et ces fermes figuraient les biens de la Khâssiki Sultân sur lesquels l'État percevait le 'ushr. En contrepartie, l'État donnait à la takiyya de la Khâssiki Sultân 1 150 livres ottomanes. Le gouvernement du mandat britannique a prolongé cette politique par accord conclu avec le Conseil suprême musulman en 1931 29. Le deuxième article de cet accord stipulait que le Conseil musulman acceptait la proposition du gouvernement de payer une somme de 2 950 junîh filastînî 30.

Biens et revenus appartenant aux madrasas à Jérusalem

Constatant qu'un grand nombre de bâtiments de madrasas de Jérusalem étaient transformés en logements par des familles 31 et que d'autres étaient occupés par des services gouvernementaux et militaires 32, nous nous sommes interrogés sur le sort des biens immobiliers des waqfs fondés au

profit de ces madrasas tels que ceux que nous avons recensés plus haut 33. Leur rôle éducatif, culturel et religieux ayant diminué, comment les madrasas ont-elles été exploitées à des fins personnelles par l'administration locale (représentée par les mutawallîs) ou par le pouvoir ottoman ?

Pour expliquer cette stratégie de transfert de biens-fonds de madrasas au Trésor Public et l'intérêt que l'État trouvait dans cette affaire, nous citerons une lettre du 21 Tishrîn II 1321 Mâlî/1905, qui porte le numéro 83, adressée par la Direction des Waqfs de Jérusalem au Ministère des Waqfs. Cette lettre explique la situation des madrasas de Jérusalem avec un exemple : « Les madrasas se trouvant à l'intérieur du Haram al-Sharîf, telles que la Madrasa al-Husniyya, sont utilisées comme logement par certaines familles de Jérusalem, et non plus pour l'enseignement. Il est inscrit dans les registres de Daftar Sultânî que le quart du village de ±Ayba, le quart du village de 'Inab et la moitié du village de Dîrbân ont été fondés au profit de cette madrasa. Les revenus de ces villages sont de 50 000 qirshs par an, mais cette somme est maintenant transférée au Trésor de l'État. Nous nous adressons donc à sa Majesté le Sultan et sollicitons de sa part un firmân et des awâmir pour que soient restitués à la madrasa ses revenus légitimeset qu'elle puisse de nouveau utiliser ses revenus au profit de l'enseignement des différentes sciences. 34 »

Le sultan n'a toutefois pas donné suite à cette lettre et le statu quo a perduré.

Tableau No 15 : Biens et revenus des madrasas de Jérusalem rattachées au Trésor Public 35

N.	Nom de la madrasa	Type du bien
1	al-Tankiziyya	La totalité du village 'Ayn Qînyâ/Jérusalem, 4 qirshs des revenus de hikr du Hammâm al-'Ayn et 135 qirshs des revenus de hikr des dukkâns
2	al-Ashrafiyya	1- Une partie des terres de 28 villages : 22 situés dans la province Gaza, 2 situés dans la province de Ramla, 3 situés dans la province d'Hébron et un situé dans la province de Jérusalem ; 9 mazra'as, 3 parcelles de terres à Gaza. 2- Les bâtiments : un khân, un hammâm, des dukkâns et 2 pressoirs et 52 biens immobiliers se trouvent à Gaza. 3- la totalité du village Bayt Dajan et le village al-Sâfiriyya
3	al-Jawhariyya	La totalité du village d'al-Zaytûn, 10 qîrâts du

		village Kûfiya/Gaza et 12 qîrâts du village fiûl Karm
4	al-Mâlikiyya	La totalité du Khân al-Habbâlîn et 7 dukkâns sis à Gaza, et la totalité du village Dîr Bazî‘-Jérusalem
5	al-Bâsitiyya	18 qîrâts du village Sûr Bâhir/Jérusalem
6	al-Manjakiyya	13 dukkâns, un terrain, à Jérusalem, un hammâm à Safad et 6 hammâmsà Safad et 6 qîrâts du village Bayt Safâfâ et la moitié du village Silwân
7	al-Mu‘a□□amiyya/al-Hanafiyya	La totalité des villages : Batîr, ‘Allâr al-Fûqâ, ‘Allâr al-Suflâ et al-Râm et la Mazra‘a al-Salâm dans la province de Jérusalem
8	al-Husniyya	12 qîrâts du village Dîr Dibwân, 8 qîrâts du village Kufur fiûbî, 16 qîrâts du village al-‘Inab (Abû Ghûsh), la totalité de la Mazra‘a al-Malîha /(Jérusalem)
9	Al-Lu’lu’iyya	La totalité du village Sawar sis entre Jérusalem et Hébron et des dukkâns dans la ville de Baît Susalem et Hébron et des dukkâns dans la ville de Baît Sâhûr
10	al-Zamaniyya (ribât)	16 qîrâts du village Qalqîlya - Naplouse
11	Madrasa et Turba ‘Alâ’ al-Dîn al-Abâsîrî	5 qîrâts du village Bayt Siqâyâ, des terres du village Sûr Bâhir, 2 dukkâns situées dans la Mahalla Bâb al-Wâd et un dukkân située dans la Mahalla Bâb al-‘Âmûd
12	al-Ribât al-Mansûrî	La moitié de la Mazra‘a Mahraqa /(Gaza)
13	(Zâwiya) al-Shaykkhûniyya	La totalité du village Qalûniya /(Jérusalem)

Comme nous l’avons mentionné dans le troisième chapitre, nous n’avons trouvé aucun document sur la destination et les bénéficiaires des biens-fonds attachés aux autres madrasas. Il nous semble évident que l’État les a transformés en propriétés privées au profit des possesseurs de terres de waqfs ghayr sahîh sachant que la plupart des madrasas de Jérusalem avaient été fondées soit par des sultans, soit par des émirs. L’État les a classés comme waqfs ghayr sahîh, se réservant ainsi le droit de les récupérer parce qu’elles étaient à l’origine des terres mîrî. Selon le Code de la propriété foncière de 1858, les anciens métayers avaient le droit de devenir propriétaires et de transmettre leurs terres à leurs descendants exactement de la même manière que la terre mîrî - « lors du décès du métayer - possesseur mâle ou femelle de terres mîrî ou waqf, les terres en sa possession passent par portions égales, gratis, et sans formalité d’achat, à

ses enfants des deux sexes, présents sur les lieux ou habitants d'autres contrées [36] ».

De la même façon, « la terre des waqfs, si le possesseur décède sans postérité, passe gratuitement, comme énoncé ci-dessus, à son père, ou, à défaut de celui-ci, à sa mère [37] ». Suite à la promulgation de la loi sur l'extension du droit d'hérédité, l'ordre de succession sur les terres mîrî et waqfs, établi par le Code, a été modifié comme suit : « Sont maintenues les dispositions du Code de la propriété foncière qui établissent le droit de succession au profit des enfants de l'un et de l'autre sexe, par portions égales, sur les biens mîrî et waqfs. [38] »

C'est donc de cette manière que les terres appartenant aux madrasas et aux autres waqfs khayrî ont été transformées en propriétés privées par l'État [39]. Toutefois, les terres des waqfs khayrî qui étaient classées comme waqfs sahîh ont continué à être considérées comme appartenant aux waqfs et n'ont pas été transformées comme les terres des waqfs ghayr sahîh. Citons l'exemple du village 'Ayn Kârim établi en waqf en 720/1320 par Abû Madyân al-Ghûth au profit de la communauté maghrébine de Jérusalem [40]. Nous avons pu constater que ce village faisait partie de la minorité des villages appartenant aux waqfs khayrî dont les revenus n'ont pas été transférés au Trésor Public. Le village est toujours resté en waqf, et les métayers des terres du village ont continué de payer leur loyer au waqf, tout en versant en même temps des taxes au Trésor Public. Selon les Archives du Centre d'Outre-Mer, les gérants de ces biens ont continué d'être désignés par le juge de Jérusalem. On estime qu'avant la guerre de 1948 leurs revenus étaient de l'ordre d'une cinquantaine de millions de francs [41].

Rôle du Département de l'éducation de Jérusalem

Le Département de l'éducation de Jérusalem a joué un rôle très important dans le changement du statut des propriétés de biens waqfs à son propre profit. Et ce, pas seulement dans le cadre de la loi ottomane, mais aussi en s'appropriant illégalement des biens, comme nous allons le montrer.

Le processus s'est inscrit dans le cadre du projet du sultan Abdul- Hamîd II de moderniser l'enseignement ottoman et de développer l'instruction publique dans l'Empire [42]. Il semble en effet que, jusque là, « dans la plupart des écoles, l'instruction se trouvait entre les mains des ulémas, prêtres ou rabbins, et avait par suite un caractère confessionnel ». En 1851, une académie de 40 membres chargés de la surveillance des livres des écoles a été nommée pour siéger à la Direction des écoles publiques. En 1856, le poste de Premier ministre de l'Instruction publique a été créé et, par la suite, le Conseil de l'instruction publique a eu pour tâche de surveiller

l'administration des écoles en général et le choix des instituteurs et de contrôler les revenus et les dépenses. Chaque province ottomane avait « un directeur de l'instruction publique mearif mudiri ou maârif dâiresi ou maârif idâresi avec les secrétaires, comptables, caissiers et employés nécessaires ainsi qu'un Conseil académique, fondé par le décret du 4 février 1882, présidé par le gouverneur, composé de membres choisis par lui sur la proposition du directeur parmi les notables du lieu [...] désignés à titre honoraire 43 ». Nous avons pu constater, d'après nos documents, que le poste de directeur à Jérusalem était le plus souvent occupé par un membre de la famille al-Husaynî.

Il faut signaler que, jusque là, le Ministère n'avait eu à engager aucune dépense, les écoles non musulmanes étant soutenues par leurs communautés respectives, et les écoles musulmanes par les waqfs, mais qu'il bénéficiait, en revanche, d'une partie des revenus des waqfs. Or, ledit Ministère se voyait désormais responsable du salaire des enseignants des nouvelles écoles publiques ottomanes et du salaire des administrateurs 44. Parmi les biens waqfs dont les revenus ont été déroutés vers les caisses du Département de l'éducation, se trouvaient les biens waqfs mundaris 45 et les biens waqfs des mosquées.

Biens waqfs mundaris

Comme nous le verrons dans le troisième chapitre, les biens waqfs mundaris de Jérusalem ont été transformés à la fin du XIXe siècle au profit du Département de l'éducation selon la nouvelle législation ottomane. Ceci s'est produit dans l'Empire tout entier alors que l'État cherchait le moyen de subventionner ses nouvelles écoles publiques.L'étude des documents sur les waqf mundaris des provinces ottomanes et notamment de Jérusalem, tels que les correspondances échangées entre le Ministère des Waqfs ottomans à Istanbul et le Département des Waqfs de Jérusalem, et plus particulièrement avec la section de la muhâsabat al-awqâf, nous révèle clairement que le muhâsib approuvait le transfert des revenus de ces waqfs au service de l'éducation. Mais ce transfert était accordé sans une vérification adéquate, comme nous l'avons noté dans certains documents, parmi lesquels une lettre du 29 Rabîʿ I 1323/20 juin 1321 Mâlî/3 juin 1905, adressée par le Ministère des Waqfs à la muhâsaba des waqfs de Jérusalem qui rappelle à cette dernière que l'invalidation de ces waqfs ne peut être effective qu'après un examen minutieux de sa part. Voici son contenu :

« La commission chargée de la supervision des terres appartenant aux waqfs, constituée par le Trésor Public de l'État, a été mise en place par la présidence de la trésorerie des waqfs avec la participation de ʿAzîz Bey, membre de l'assemblée de la Direction des Waqfs. Selon leur décision, il

apparaît que les waqfs mundaris dans les provinces ottomanes ont été inspectés par le Département de l'éducation et que ces waqfs ont été validés par la muhâsaba des waqfs et son directeur, sans vérification réelle. D'autre part, le Département de l'éducation ayant lui-même mis sous son contrôle les waqfs des provinces et la Commission de la supervision des terres s'étant abstenu d'en faire de même, nous préconisons la promulgation d'une loi autorisant la cession de ces waqfs à l'éducation ; nous conseillons également la transmission directe à la trésorerie, pour supervision, du résultat des enquêtes préliminaires de l'assemblée de l'administration locale » 46.

Une autre lettre adressée par le Ministre des Waqfs au Département des Waqfs à Jérusalem le 28 Dhû al-Qa'da 1325/20 Kânûn I 1323 Mâlî /2 janvier 1908, évoque le même sujet pour en souligner l'importance, les premières mesures énoncées n'ayant pas été pleinement prises en compte par les administrations des waqfs :

« La commission chargée de la supervision des terres appartenant aux waqfs, constituée par le Trésor Public de l'État, a été mise en place par la présidence de la trésorerie des waqfs du sultanat avec la participation de 'Azîz Bey, membre de l'assemblée de la Direction des waqfs. Selon leur décision, citée plus haut, il apparaît que les waqfs mundaris dans les provinces ottomanes ont été inspectés par le Département de l'éducation et que ces waqfs ont été validés par la muhâsaba des waqfs et son directeur, sans vérification réelle. D'autre part, le Département de l'éducation ayant lui-même mis sous son contrôle (ta□bituhâ) les waqfs des provinces et la Commission de la supervision des terres s'étant abstenu d'en faire de même, nous préconisons la promulgation d'une loi autorisant la cession de ces waqfs à l'éducation ; nous conseillons également la transmission directe des feuillets à la trésorerie, pour une meilleure supervision. La circulaire datée du 20 Huzayrân 1320 Mâlî/1904, adressée à tous les muhâsibs des waqfs fait apparaître que certaines régions n'ont pas tenu compte de cette note et ont donc entravé la bonne marche de l'éducation. De ce fait, nous vous demandons impérativement de ne plus interférer avec le service administratif de l'éducation et d'appliquer les dispositions de la circulaire datée du 20 Huzayrân 320 Mâlî, sur les waqfs mundaris.47 »

L'accord sur le transfert des biens et des revenus des waqfs mundaris a été ratifié par l'Assemblée générale qui a décidé, à l'unanimité, l'affectation des revenus des waqfs mundaris de l'école publique ottomane. Le décret s'est appuyé sur l'accord prononcé par la Sublime Porte à ce sujet en 1908. La loi est entrée en vigueur à la date de sa promulgation, sans remettre en cause les textes parus auparavant, en vertu des directives des années passées.

« Les revenus des waqfs mundaris doivent être transférés du Ministère des Waqfs au Département de l'éducation et doivent, par ailleurs, être dédiés exclusivement aux écoles primaires ; cette loi prend effet dès sa promulgation et doit être impérativement appliquée.

Par ailleurs, le solde des revenus des années précédentes resté dans les caisses des waqfs, et spécifiquement dans les caisses des waqfs mundaris, doit être restitué au Département de l'éducation. Si dans certaines contrées de tels revenus se trouvent être encore non utilisés, ils doivent être entièrement transférés à la direction des écoles, en vertu des nouvelles directives émises par le Ministère de l'éducation. 48 »

Biens appartenant aux waqfs khayrî de Jérusalem

À partir de 1307/1305 Mâlî/1889, l'Empire ottoman a commencé à transférer au Département de l'éducation certains biens waqfs appartenant aux mosquées 49. Nos documents, notamment ceux des Archives du Ministère des Waqfs de Jérusalem, montrent que les biens waqfs mundaris n'ont pas été les seuls biens transférés au Département de l'éducation, mais que d'autres biens appartenant aux waqfs khayrî (voir le tableau N° 16 ci-dessous) ont subi le même sort. Parmi les biens des waqfs khayrî, citons les biens des mosquées de Jérusalem et les biens de certaines madrasas, zâwiyas et ribâts.

Tableau No 16 : Biens waqfs khayrî rattachés au Département de l'éducation à Jérusalem intra-muros 50

N.	Nom du waqf	Localisation	Type du bien waqf	Transformé en	Quantité
1	Ribât al-Mardînî	près de Bâb Hitta	bâtiment	madrasat banât (école pour les filles)	1
2	Ribât Bayram Jâwîsh	près de Bâb al-Nâ□ir	bâtiment	madrasa ibtidâ'î (école primaire)	1
3	Zâwiya al-Muhammadiyya	près de la Madrasa al-Bârûdiyya	bâtiment	-	
4	Zâwiya al-Mansûriyya	près de fiûr	bâtiment et les biens	-	
5	Khânqâh al-Salâhiyya	près de l'église du Saint-Sépulcre	une partie des biens de cette khânqâh	-	

6	Jâmi‘ al-Dîsî	Quartier juif	bâtiment	en cours d’utilisation	
7	Jâmi‘ al-Hayyât	près de l’église du Saint-Sépulcre	bâtiment	-	
8	Jâmi‘ al-‘Umarî	Quartier chrétien	deux dukkâns	en cours d’utilisation	
9	Jâmi‘ al-‘Umarî	Mahalla al-Haddâdîn	bâtiment	en ruine	
10	Madrasa al-Maymûniyya	près de Bâb al-Sâhira	bâtiment	madrasa i‘dâdî (collège)	
11	Madrasa al-Bârûdiyya	près de Bâb al-Nâ□ir	bâtiment	madâris ibtidâ’î (écoles primaires)	
12	Madrasa al-Rassâsiyya	près de Bâb al-Nâ□ir	bâtiment	dâr ‘ajaza (maison de retraite)	
13	Mundaris	Sûq al-Lahm	dukkân		37
14	Mundaris	Sûq Khân al-Zayt	dukkân		52
15	Mundaris	Sûq al-‘Attârîn	dukkân		1
16	Mundaris	Mahallat al-Wâd	dukkân		9
17	Mundaris	Mahallat al-Nasârâ	dukkân		1

Les Madrasas al-Bârûdiyya, al-Rassâsiyya et le Ribât Bayram Jâwîsh ont été sous l’autorité de ‘Abd al-Hamîd Afandî, gouverneur de Jérusalem. Mais elles ont été restituées à l’administration du Département de l’éducation en 1309/1891 et transformées en 6 écoles primaires 51. La Madrasa al-Rassâsiyya est devenue une Dâr al-‘Ajaza (maison de retraite) sur ordre de la Sublime Porte 52.

II - Attribution de biens et de revenus du waqf en propriété privée par actes sultaniens

Les actes sultaniens ont contribué à la transformation du statut de propriété des biens waqfs en propriété privée au profit d’institutions religieuses de Jérusalem. Ces actes se sont inscrits dans la politique de tolérance religieuse adoptée par les sultans ottomans surtout pendant la période des Tan□îmât. Les firmâns des sultans ont autorisé l’attribution de biens waqfs et la construction sur des terrains en waqf en contrepartie d’un loyer (muqâta‘a) payé soit au waqf soit à l’État si le bien waqf appartenait à l’État. C’était le

cas du Hammâm al-Sultân. Nous avons pourtant dû constater que, dans la plupart des cas, les loyers n'étaient pas payés et les locataires considéraient ces biens comme leur propriété. Le terrain appartenant au Bîmâristân al-Salâhî en est un exemple.

Rôle de la Sublime Porte

Quel a été le rôle de la Sublime Porte dans la transformation du statut de propriété des biens waqfs au profit des institutions religieuses de Jérusalem ? Pour bien évaluer ce rôle, nous citerons plusieurs exemples.

Bien appartenant au Bîmâristân al-Salâhî

La société allemande connue sous le nom de « Société d'Évangile de Jérusalem » a demandé à la Sublime Porte de légaliser la location d'un terrain (ar□) situé dans un lieu du quartier chrétien appelé Mûristân ainsi que le bâtiment déjà en place sur ce terrain appartenant au waqf Bîmâristân al-Salâhî. La Société a demandé l'autorisation de construire un autre bâtiment sur le même terrain. Le 7 Sha'bân 1332/1913, le sultan a donné son accord par un firmân adressé au gouverneur de Jérusalem, au juge et au Conseil administratif de Jérusalem, dont le texte suit :

« Nous autorisons la construction de deux bâtiments de deux étages demandée par la société allemande connue sous le nom de 'Société d'Évangile de Jérusalem' au lieu dit Mûristân. Nous accordons également l'exonération des taxes (rusûm jumrukiyya) sur les matériaux de construction qui seront importés de l'étranger. Selon les rapports des enquêtes effectuées suite à la demande de permis, le premier bâtiment aura une longueur de 22 dhirâ's 53, une largeur de 15 dhirâ's et une hauteur de 13,5 dhirâ's. Il comprendra 6 chambres, un couloir, un cabinet de toilette, 26 fenêtres et 20 portes. Le deuxième bâtiment aura une longueur de 36 dhirâ's, une largeur de 23 dhirâ's et une hauteur de 22,2 dhirâ's, et comprendra 9 chambres, trois couloirs, une échelle, 6 promenades, deux cabinets de toilette, 59 fenêtres et 45 portes.

De ce fait et conformément à la ma□bata rédigée par la Direction des Affaires Civiles du Conseil consultatif de l'État, nous annonçons notre décision de valider l'existence du bâtiment déjà en place et d'autoriser la construction de l'autre bâtiment selon le plan ci-joint et estimons le loyer (muqâta'a) annuel des deux constructions - sises sur un terrain de waqf - à 10/1000 de la valeur du terrain du waqf.

À vous, Gouverneur, Juge et autres notables, nous demandons de ne pas vous opposer aux deux constructions susmentionnées, à condition qu'elles

respectent les mesures établies, et de respecter et faire appliquer notre firmân sans aucune objection » 54.

Nos documents nous ont toutefois révélé que la Société allemande de l'Évangile de Jérusalem ne s'est jamais acquittée de la somme demandée. Le dossier est resté clos jusqu'à ce que le directeur des waqfs de Jérusalem adresse, en 1928, au président du conseil musulman suprême, al-Hâjj Amîn al-Husaynî, une lettre portant le numéro 895 par laquelle il demandait à ce que la Société allemande de l'Évangile s'acquitte des sommes dont elle était redevable conformément au firmân 55.

Le directeur des waqfs de Palestine précisait qu'il ne voyait pas d'inconvénient à ce que le paiement soit effectué après la fin de la Première Guerre mondiale 56. Il a adressé une lettre portant le numéro 899 datée du 3 décembre 1928, à propos de cette affaire, à la Société allemande de l'Évangile, laquelle a répondu par un refus catégorique et a renvoyé l'affaire à Monsieur Nord, consul général d'Allemagne à Jérusalem. Ce dernier a alors adressé au directeur des waqfs une lettre portant le numéro 1/28 déclarant que la Société n'était pas redevable pour les raisons suivantes.

Il a estimé que le terrain du waqf du Bîmâristân al-Salâhî ainsi que les bâtiments concernés étaient un don du sultan à la Société allemande de l'Évangile. Il s'est référé d'une part au firmân du 20 Dhû al-Qa'da1287/1870 qui stipulait que le terrain devait être rayé du registre des waqfs et inscrit comme bien privé au nom de l'ambassade de Prusse à Jérusalem. D'autre part, il a invoqué l'ordre du sultan édicté le 7 Sha'bân 1332/1913 qui accordait le permis de construire un bâtiment supplémentaire sur le terrain du bîmâristân à côté de l'Église du Saint-Sépulcre, lequel n'avait pas été construit à cause de la Première Guerre mondiale. Enfin, l'autorisation ne concernait pas les constructions du bîmâristân existant avant la promulgation du firmân du sultan. Si l'administration des waqfs avait voulu faire valoir son droit à percevoir le loyer, elle aurait dû le faire bien plus tôt et non pas après 15 ans 57.

En réponse, le Conseil Musulman Suprême a confié l'affaire à l'avocat (muhâmî) des waqfs, 'Awnî 'Abd al-Hâdî. Ce dernier a adressé une lettre datée du 25 janvier 1929 à Monsieur Nord, consul général d'Allemagne, lui réclamant une copie du firmân du sultan aux fins de mieux étudier la question. Le dernier document que nous avons trouvé à propos de cette affaire indique que 'Awnî 'Abd al-Hâdî a adressé à Monsieur Nord une lettre en date du 28 février 1930 lui demandant s'il avait reçu la copie du firmân 58. Le dossier de cette affaire a-t-il jamais été clos ?

Hammâm al-Sultân

Le Hammâm al-Sultân était l'un des biens waqfs de la Khâssikî Sultân à Jérusalem. Les deux sections de ce hammâm (celle des hommes et celle des femmes)et les autres biens waqfs de la Khâssikî Sultân avaient été confisqués par l'Empire ottoman, comme nous l'avons évoqué dans le chapitre précédent, et vendus ensuite, avec leur terrain, aux Arméniens catholiques de Jérusalem sur firmân du sultan. Le 21 décembre 1858, le sultan a adressé un firmân à Thurayyâ Bâshâ, gouverneur de Jérusalem confirmant que le Hammâm al-Sultân et son terrain faisaient partie des biens waqfs de la Khâssikî Sultân situés dans la Mahallat al-Wâd à Jérusalem. Il a mentionné que ces waqfs avaient été confisqués par le Trésor Public, lequel avait « mis le hammâm et son terrain aux enchères pour la somme de 40 000 qirshs payable immédiatement et la somme de 150 qirshs par an par contrat de hikr au profit du Trésor Public. L'enchère avait été remportée par les Arméniens catholiques, sachant qu'il n'y avait pas eu d'autres enchérisseurs ». Le firmân demandait au gouverneur de Jérusalem « de respecter l'ordre du sultan et de traiter les Arméniens catholiques avec considération et de mettre à leur disposition le hammâm et son terrain » 59.

44Après le transfert de la propriété du Hammâm al-Sultân et de son terrain, la communauté des Arméniens catholiques a demandé l'autorisation à la Sublime Porte de construire une église. L'autorisation a été accordée pour la réalisation de cette construction non seulement sur les terrains du waqf, mais aussi sur un terrain milk appartenant aux Arméniens. Pour confirmer officiellement son autorisation et éviter tout problème ou opposition de la part des résidents de Jérusalem, le sultan a promulgué un firmân adressé à Ra'ûf Bâshâ, gouverneur de Jérusalem :

« Une demande de permis a été déposée par le Patriarche des Arméniens catholiques pour construire une église sur un terrain dont ils disposent à Jérusalem. Après examen des deux ma☐batas du Conseil d'administration de Jérusalem nous renseignant sur la situation passée et présente du terrain, il s'avère que le terrain dont les Arméniens catholiques disposent et sur lequel ils veulent construire une église, est en réalité constitué de deux parcelles : l'une est une propriété milk et l'autre un waqf. Bien qu'il soit situé à côté des Zâwiyas al-Qâdriya et al-Naqshabandiyya, il se trouve à 60 dhirâ's du Haram al-Sharîf. Pour trouver une solution à ce problème, il faudra ouvrir une voie entre l'église et les deux zâwiyas.

Les Arméniens catholiques de Jérusalem n'occupant que quatre maisons et leur communauté ne comptant que 22 personnes hommes et femmes, l'église sera consacrée aux rites des visiteurs arméniens venus d'Istanbul et d'ailleurs.

Il est prévu que l’église aura une longueur de 25,30 dhirâ‘s, une largeur de 10,30 dhirâ‘s, et une hauteur de 13 dhirâ‘s et que 22 chambres et une écurie seront ajoutées pour héberger les visiteurs pauvres. D’après la deuxième ma□bata, l’une des deux parcelles du terrain appartenant au waqf était louée 50 qirshs par an et l’autre 20 qirshs par an.

Suite à la ma□bata du Conseil consultatif de l’État qui nous a renseigné sur l’affaire à notre demande, nous avons donné l’autorisation de construire l’église et les annexes susmentionnées.

À vous, Gouverneur, nous demandons de ne pas vous opposer à la construction de l’église et de ses dépendances, à condition que les mesures prévues pour la longueur, la largeur et la hauteur ne soient pas dépassées et que le Patriarche se charge des frais de construction. Veillez attentivement au respect de ces instructions, sans aucune objection. 60 »

Il est bon de noter que l’argent des loyers de ces terrains waqfs a été transféré au Trésor Public parce que les waqfs en question étaient considérés par l’État comme des biens ma□bûts.

III - Appropriation illégale de biens et de revenus du waqf par les administrations de l’État

Au-delà des appropriations de biens par l’État dans un cadre officiel ou légal, l’usurpation de biens et de revenus de waqfs par l’administration publique, civile ou militaire, à Jérusalem à la fin du XIXe siècle, était monnaie courante. Par administration civile nous entendons la municipalité de Jérusalem, le Département de l’éducation et le tribunal religieux de Jérusalem et par administration militaire, la sarâyâ, la police et les armées.

Par appropriations illégales nous entendons celles qui ont enfreint la loi, qui n’ont pas eu de motif légal et n’ont pas fait l’objet d’une autorisation officielle pour justifier la confiscation des biens.

Rôle de la municipalité (baladiyya) de Jérusalem

L’étude d’un certain nombre de documents extraits des registres des cadis de Jérusalem nous a permis de constater les manœuvres de certains responsables de la municipalité qui ont profité de leur position pour s’emparer de biens waqfs par des méthodes illégales. Prenons pour exemple le cas du waqf al-‘Anbûsî et Hindiyya à Jérusalem.

Biens appartenant au waqf al-Shaykh al-'Anbûsî et Hindiyya

Le waqf al-'Anbûsî et Hindiyya figurait parmi les waqfs dhurrî de Jérusalem. Il avait été fondé en Rabî' I 1186/juin 1772. Ses biens comprenaient des champs d'oliviers et des bâtiments. Les terrains se trouvaient près de Bâb al-Khalîl et étaient limités au sud par la terre d'Ahmad et de 'Alî, fils de Mûsâ b. Badr al-Jâ'ûnî, à l'est et au nord par la rue publique (tarîq 'umûmî) et à l'ouest par la parcelle de terre d'al-'Aslî et la dâr de Nicolas al-Rûmî. Les terrains comprenaient deux parties : 18 qîrâts constituaient une partie du waqf d'al-Shaykh Taqiy al-Dîn connu sous le nom d'al-'Anbûsî qui les avait mis en waqf pour ses descendants. L'autre partie comprenait 6 qîrâts, et constituait une partie du waqf que Muhammad Bey b. Ahmad Bey Hindiyya avait établi en waqf pour ses descendants. Ces terrains sont restés jusqu'en 1296/1879 sous la gestion de leurs mutawallîs, génération après génération.

Le récit de l'affaire présentée devant le cadi de Jérusalem le 10 Rabî' I 1298/10 février 1881 et le 6 Jumâdâ I 1327/26 mai 1909 dévoile qu'en 1296/1879, le maire de Jérusalem (ra'îs al-baladiyya), 'Umar Afandî b. 'Abd al-Salâm Afandî al-Husaynî, avait spolié(ightasaba : ce mot figure dans les documents pour préciser l'illégalité de l'acte commis par le maire) une parcelle de terre (ar□) de 600 dhira' carrés appartenant au waqf al-'Anbusî et Hindiyya, situé à l'est, près de la rue publique. Le maire avait ensuite construit 6 dukkâns aux frais de la municipalité, sans autorisation officielle ni justification légale et sans autorisation non plus de la part des mutawallîs du waqf, Shaykh As'ad Afandî b. Muhammad Salâh Afandî al-Imâm, mutawallî du waqf de son grand-père al-'Anbûsî, et Shaykh 'Umar Bey b. 'Umar Bey Hindiyya, mutawallî du waqf de son grand-père Hindiyya. Le maire avait simplement prétendu que la parcelle de terre concernée faisait partie de la rue publique et non du waqf.

51Les mutawallîs des waqfs en question ont porté l'affaire devant le tribunal religieux de Jérusalem. En date du 10 Rabî' I 1298/10 février 1881, l'adjoint (nâ'ib al-qâ□î) au juge du tribunal, Muhammad Fawzî, a décidé que le terrain usurpé appartenait au waqf et non à la rue publique et que les constructions du maire étaient illicites. Les conséquences de ce jugement ont été très importantes ; nous y reviendrons en détail lorsque nous aborderons la question du rôle du Département de l'éducation (Dâ'irat al-Ma'ârif) et plus loin celle du rôle du juge de Jérusalem.

Rôle du Département de l'éducation de Jérusalem

Il semble évident que les biens des waqfs mundaris n'ont pas été les seuls à être déroutés au profit du Département de l'éducation. Le Département de

l'éducation s'est aussi attribué certains biens d'autres waqfs, dont les fondateurs étaient connus mais décédés ou même dont les bénéficiaires étaient connus.

Le Département de l'éducation ne se contentait pas d'utiliser ces établissements et autres lieux subventionnés par les waqfs comme centres administratifs ou lieux d'enseignement. Il louait également certains biens-fonds pour son propre compte, et non au profit de la direction des waqfs de Jérusalem ou du Ministère des Waqfs à Istanbul.

De fait, les biens-fonds restaient la propriété des waqfs, mais en pratique et surtout dans le cas des waqfs dhurrî dont les descendants du fondateur étaient tous décédés, et malgré l'existence d'autres bénéficiaires publics ou charitables, ces biens waqfs étaient transférés au Département de l'éducation. Les ayants droit des waqfs dhurrî ne disparaissant pas au décès des descendants du fondateur, les waqfs auraient dû être maintenus en une chaîne de bienfaisance ininterrompue selon les conditions stipulées par le fondateur, l'essence même du waqf étant d'avoir pour destination ultime une action caritative, telle que l'entretien d'une mosquée ou des nécessiteux.

Malgré cela, le Département de l'éducation a gardé la mainmise sur ces waqfs et ne les a pas transférés, au décès des descendants du fondateur, aux destinataires spécifiés par le fondateur, transgressant ainsi les conditions stipulées dans l'acte de fondation du waqf. Cette stratégie illégale du Département de l'éducation à l'égard des waqfs est illustrée par l'affaire relatée ci-après, présentée au juge du tribunal religieux de Jérusalem à propos du bien waqf Muhyî al-Dîn Tâj al-Dîn.

Bien appartenant au waqf al-Shaykh Muhyî al-Dîn Tâj al-Dîn

Le 27 Sha'bân 1318/20 décembre 1900, Francis Afandî, Latin ottoman, drogman du couvent Terra Santa à Jérusalem, s'est présenté au Conseil du tribunal de Jérusalem au nom d'Antoine Kardûnâ b. Sébastien, Espagnol, gérant du couvent Terra Santa. Francis Afandî a intenté une action contre 'Abd al-Razzâq Afandî Abû al-Su'ûd, mandataire (wakîl) d'Ismâ'îl Bey b. fiâhir Afandî al-Husaynî, directeur du Département de l'éducation de Jérusalem. Francis Afandî a déclaré, dans son réquisitoire, que toute la dâr sise dans la Mahallat Bâb al-'Âmûd - limitée au sud par la dâr de Shaykh Nûr al-Danaf, à l'ouest par celle de 'Abd al-Rahmân Hadûta, au nord par celle de Fay□ Allâh Afandî et, à l'est, par les rues principales - appartenait au waqf Muhyî al-Dîn Tâj al-Dîn.

La maison était louée à 'Uthmân Ibrâhîm Ghûsha, par le contrat de hikr inscrit au tâbû sous le numéro 12 du cahier du mois de Shbât 1300

Mâlî/1885, pour un loyer annuel d'un montant de dix qirshs payable au waqf Muhyî al-Dîn Tâj al-Dîn. Le 26 Shbât 1300 Mâlî, ce dernier a hypothéqué (rahana) la dâr au nom de Manuel Pascal, Espagnol, ancien gérant du couvent Terra Santa. C'est l'employé 'Abd al-Râzziq Afandî al-Husaynî de l'administration du tâbû qui a rédigé l'hypothèque. Il a écrit à la suite du contrat, « que la valeur locative annuelle en vertu du hikr convenu pour la maison était de 100 qirshs, et que suite à l'extinction des ayants droit du waqf,ce loyer reviendrait désormais au Département de l'éducation de Jérusalem ». Or le plaignant a déclaré que le transfert des fonds perçus à titre de loyer dans les caisses du Département de l'éducation prescrit par 'Abd al-Râziq Afandî al-Husaynî n'était pas justifié et n'avait aucun fondement légal 61.

En revanche, au mois de Huzayrân 1307 Mâlî/1892, les héritiers de 'Uthmân Ghûsha ont vendu la maison en question au représentant du couvent Terra Santa. Le Département de l'éducation a alors procédé au changement du contrat de hikr en un contrat de muqâta'a. Le loyer annuel est passé de 100 qirshs à 1 213,5 qirshs, sans motif légal ou acte juridique valide.

L'administration de l'éducation a déclaré que la majoration du loyer était justifiée par les dispositions des firmâns du sultan promulgués à cet effet, à savoir que « le prix des loyers (muqâta'a) annuels augmenterait si l'acheteur souhaitait que la maison mise en vente et sous contrat de hikr, soit transformée en une église, une école, un hôpital, un cimetière ou autre lieu dont la vente et l'achat étaient interdits. Le loyer d'une maison transformée ainsi serait soumis à une augmentation automatique ».

Le plaignant a argumenté que son mandant, « en l'occurrence l'ancien procureur du couvent Terra Santa », n'avait pas transformé la destination de la maison, et que celle-ci n'était ni une église, ni une école, ni un hôpital, ni un cimetière, mais qu'elle demeurait une maison d'habitation pour sa communauté. Sur cette base, le plaignant contestait la majoration du loyer.

Le juge a envoyé au gouvernement ottoman et au Ministère des Waqfs à Istanbul toutes les informations sur cette affaire afin qu'ils puissent rendre une décision et un jugement adéquats en pareille situation. Le Ministère des Waqfs a répondu que « pareille majoration, dans ce cas précis, était illégale et que la décision revenait au juge, après audience des deux parties et examen de leurs arguments 62 ».

Le plaignant a voulu démontrer que l'administration de l'éducation n'avait pas le droit de s'approprier des revenus générés par un bien du waqf Muhyî al-Dîn Tâj al-Dîn. Tombant dans la catégorie des revenus de waqfs dhurrî et non pas de waqfs mundaris, ils devaient être restitués aux descendants de

Ghûsha. Il n'était donc pas envisageable que les recettes soient attribuées au Département de l'éducation. Par ailleurs, le plaignant a accusé le directeur de l'éducation d'avoir mal compris et mal interprété les firmâns promulgués par le sultan et de n'avoir fourni aucune preuve pour étayer ses arguments. Il a déclaré en substance que le firmân du sultan, établi en 1292 Mâlî/1877, stipulait qu'en cas de transformation du bâtiment en école, en hôpital, en église, etc., le waqf resterait bénéficiaire du contrat de hikr ou de muqâta'a comme auparavant, mais que l'on prélèverait un pourcentage. En tout état de cause et puisque la destination de la dâr était restée inchangée et qu'elle n'était pas devenue une église ou une école, etc., il était exclu de majorer le loyer du hikr, et il ne pouvait s'agir que d'un oubli ou d'une erreur. De ce fait, le plaignant a demandé, après avoir exposé ses arguments, à ce qu'on rétablisse le montant du hikr à la somme initiale, soit dix qirshs par an 63.

Après avoir entendu les prétentions des deux parties dans cette affaire, le juge du tribunal de Jérusalem a ordonné le 27 Sha'bân 1318/20 décembre 1900 l'interdiction d'augmenter le hikr et le rétablissement du loyer à dix qirshs par an. Il a déclaré que le directeur du Département de l'éducation n'était pas autorisé à détourner cet argent au profit de son Département puisqu'il n'était pas le mutawallî légalement désigné du waqf. De plus, il n'avait pas été nommé par le juge à la gestion du waqf et il n'y avait aucune certitude quant à l'appartenance du waqf à telle ou telle partie, éteinte et disparue, avant son transfert à l'éducation 64.

Plusieurs questions se posent ici. Que signifient la référence à une interprétation erronée et à l'incompréhension des ordres et des firmâns du sultan ? Le directeur de l'éducation était-il seulement intéressé par le bénéfice que son département pouvait tirer de cette affaire et a-t-il abusé de son influence et de sa position gouvernementale et par là-même enfreint la loi qu'il aurait dû faire respecter ? Ou avait-il d'autres motifs ?

Biens appartenant au waqf al-Shaykh al-'Anbûsî et Hindiyya

Les registres des cadis de Jérusalem ont également dévoilé le rôle joué par l'un des directeurs du Département de l'éducation dans le changement de statut de biens waqfs familiaux en propriété privée du Département sans autorisation légale des mutawallîs des waqfs. Les registres des cadis ont classé ces actions comme illégales et elles ont été conclues par un acte de saisie des biens waqfs. Dans ce contexte, nous citerons le cas de la saisie d'une parcelle de terre appartenant au waqf al-'Anbûsî et Hindiyya à Jérusalem.

En 1307/1890, 'Ârif Hikmat Bey b. Mûsâ al-Husaynî, directeur du Département de l'éducation de Jérusalem, s'est approprié une parcelle de

terre du waqf al-'Anbûsî et Hindiyya de Jérusalem qui se trouvait à côté du terrain spolié par le maire de Jérusalem, 'Umar Afandî al-Husaynî, en 1296/1879. La parcelle de terre avait une superficie de 3 960 dhirâ's carrés. La propriété de cetteparcelle de terre, sur laquelle le directeur du Département de l'éducation avait construit six dukkâns, a été attribuée au Département de l'éducation sur décision de la Sublime Porte. Le directeur 'Ârif Hikmat Bey b. Mûsâ al-Husaynî, a construit sur ce terrain un café et un khân sans permis légal et sans l'autorisation des mutawallîs du waqf. Ces derniers ont porté plainte contre le directeur devant le tribunal religieux de Jérusalem. Ils ont désigné Mûsâ Shafîq Afandî al-Khâlidî comme leur wakîl (mandataire) dans cette affaire. Le directeur de l'éducation, pour sa part, a désigné le Shaykh Khalîl Hammâd Afandî comme mandataire tout en limitant ses pouvoirs et en exigeant d'être consulté avant toute décision.

Les registres des cadis indiquent que, suite à plusieurs séances marquées par l'attitude du directeur de l'éducation qui, lorsqu'il n'était pas absent, reprochait à son mandataire de mal représenter sa position, et après avoir entendu les témoins, le juge a prononcé, le 6 Jumâdâ I 1327/26 mai 1909, un jugement ordonnant la destruction des établissements construits sur le terrain usurpé au waqf et la restitution dudit terrain aux mutawallîs du waqf al-'Anbûsî et Hindiyya. Cette décision n'a cependant pas été exécutée car elle a été contestée par le directeur de l'éducation 65.

Rôle des départements gouvernementaux et militaires ottomans à Jérusalem

Les Madrasas al-Jâwiliyya, Wajîhiyya, Muhaddithiyya, Sabîbiyya et Khân al-Sultân

L'étude des documents du Ministère des Waqfs de Jérusalem nous a permis de constater que plusieurs madrasas de la ville ont été transformées illégalement en centres pour l'armée et la police ottomane. D'autres ont été transformées en prisons. C'était le cas des Madrasas al-Jâwiliyya, Wajîhiyya, Muhaddithiyya, et de la Sabîbiyya et du Khân al-Sultân. Non seulement les loyers n'ont plus été versés aux waqfs, mais ces mutations étaient contraires à l'objectif premier des waqfs et aux conditions stipulées par les fondateurs.

La position du Département des Waqfs de Jérusalem à ce propos est illustrée par une lettre adressée le 11 juillet 1905 par le directeur des waqfs de Jérusalem au ministre des waqfs à Istanbul dont le texte suit :

« Les biens waqfs susmentionnés sont utilisés par les militaires illégalement sans que soit versé un loyer ou autre compensation ; étant donné que leur état nécessite des travaux de rénovation, nous vous prions d'ordonner leur

évacuation et la restauration des madrasas et du minaret par leurs soins puisqu'ils les ont utilisés et exploités. 66 »

Aucune réponse n'étant parvenue du Ministère des Waqfs, le comptable des waqfs de Jérusalem a écrit une lettre en date du 9 novembre 1909 au Ministère des Waqfs d'Istanbul dénonçant l'état de délabrement des madrasas causé par l'occupation abusive des lieux par les départements gouvernementaux et militaires de Jérusalem :

« Il est nécessaire de réhabiliter les madrasas et d'y faire revivre les sciences religieuses conformément aux dispositions des waqfiyyas. Il n'est permis à personne de s'installer dans les madrasas ; il est donc indispensable de libérer les lieux immédiatement dans le respect des conditions des fondateurs et de les remettre sous la tutelle du Département des Waqfs en coordination avec les Ministères de l'Intérieur et de la Guerre et le gouverneur de Jérusalem. Nous vous prions d'ordonner à la direction de l'armée de s'exécuter. 67 »

Cette demande n'a pas non plus été honorée et les madrasas ont continué d'être utilisées illégalement par les départements gouvernementaux et militaires. Preuve en est cette lettre adressée une semaine plus tard au Ministère des waqfs par le Département des Waqfs de Jérusalem portant le numéro 46 et datée du 4 Tishrîn II 1325 Mâlî/4 Dhû al-Qa'da 1327/17 novembre1909 :

« À ce jour, les services militaires n'ont toujours pas quitté les lieux malgré la demande du gouverneur de Jérusalem ; certains lieux, comme le centre militaire, ne seront pas évacués. Certains sont en ruine et nécessitent des travaux de 150 000 qirshs, ce qui représente une somme considérable. Nous vous prions de faire preuve d'autorité en ordonnant l'évacuation de ces lieux et leur restitution aux waqfs. 68 »

Mais il semble que les biens sont restés dans les mains de l'État. Jawhariyya raconte dans ses mémoires (1907-1912) qu'à l'époque ottomane, les sarâyâs de Jérusalemse trouvaient dans les biens en waqf des madrasas susmentionnées. Les sarâyâs se situaient sur la route allant du nord de Bâb Sûq al-'Attârîn à la route d'al-Wâd. Dans ces sarâyâs étaient domiciliées les services du mutasarrif, le Conseil administratif de Jérusalem, l'administration du tâbû, le service financier, le service démographique, le service des banques, la police, la prison et les écuries 69.

Les madrasas n'ont été évacuées qu'à la fin de la présence ottomane à Jérusalem, lors de la Première Guerre mondiale. Selon Jawhariyya, à la fin de la guerre, ces biens en waqf ont été transformés en orphelinats 70.

L'affaire du tribunal religieux de Jérusalem

Les madrasas de Jérusalem n'ont pas seulement été usurpées pour être transformées en résidences pour des familles, ou encore, à l'initiative du Ministère de la Guerre et de l'Intérieur, pour servir de prisons, logements pour l'armée ou sarâyâs. Le tribunal religieux de Jérusalem a également utilisé leur espace.Les documents du Ministère des Waqfs nous révèlent que la mahkama al-shar'iya de Jérusalem a utilisé le bâtiment de la Madrasa al-Tankiziyya de Jérusalem pour y installer son tribunal. D'après les documents, cette occupation était illégale non seulement parce qu'elle était contraire aux conditions du fondateur et à la mission du waqf, mais parce qu'il n'y avait aucun acte validant l'utilisation des lieux. De plus, aucun loyer n'était versé au waqf.

Madrasa al-Tankiziyya

La Madrasa al-Tankiziyya 71 a abrité le tribunal religieux de Jérusalem à partir de l'an 1311/1893 et pour une période de plus de 20 ans. Les revenus des biens-fonds attachés à la madrasa étaient alors détournés vers les caisses du Ministère des Finances (Trésor Public) 72.

Nous avons pu constater que la Sublime Porte intervenait parfois directement pour empêcher tout acte injuste ou saisie de biens waqfs khayrî à Jérusalem, et ce fut d'ailleurs le cas pour la Madrasa al-Tankiziyya.

Le 29 Rabî' I 1333/14 février 1915, la Sublime Porte a promulgué une décision (irâda)qui, par le biais du Ministère des Waqfs, ordonnait l'évacuation de la Madrasa Tankiziyya. La somme de 5 330 qirshs a été mise à la disposition du tribunal religieux par la Sublime Porte pour couvrir les frais d'un loyer raisonnable à partir du mois de Muharram 73.

Pour faire exécuter cette décision, Muhammad Munîr, conseiller du Ministre des Waqfs à Istanbul, a adressé une lettre le 19 Shbât 1330 Mâlî/1915 portant le numéro 79045/157, à la direction des waqfs de Jérusalem :

« La Madrasa al-Tankiziyya a été fondée pour être une école coranique mais sa destination a été modifiée en tribunal. Les conditions stipulées par le fondateur et la mission même du waqf n'ont pas été respectées. Les revenus des biens-fonds ont été détournés vers les caisses du Trésor Public. Pour que les revenus puissent être restitués au waqf et que la madrasa soit rétablie,il faut que le tribunal soit transféré ailleurs, avec un délai raisonnable pour louer un autre espace. 74 »

Le dernier document en date que nous ayons pu trouver à propos de cette affaire indique que le Ministère des Waqfs a demandé l'évacuation du tribunal en lui accordant un délai de trois mois pour louer un autre espace. Mais au terme de cette période, le tribunal n'avait rien loué. 'Ârif Hikmat, directeur des waqfs de Jérusalem a donc écrit au juge du tribunal de Jérusalem le 27 Kânûn II 1331 Mâlî/1916 une lettre portant le numéro 8011/485, l'informant de l'expiration du délai et lui demandant une exécution plus rapide 75.

- 76 AL-'ASALÎ, 1981a, p. 130.

80L'historien palestinien al-'Asalî rapporte que cette madrasa a continué d'être utilisée par le tribunal jusqu'à la fin de la période ottomane. Elle a ensuite été transformée en logement pendant le mandat britannique pour le muftî de Jérusalem al-Hâjj Amîn al-Husaynî 76.

Conclusion

81Il est donc évident que l'Empire ottoman a largement bénéficié de la transformation du statut de propriété des biens waqfs de Jérusalem et a exercé un contrôle sur un certain nombre de ces institutions, et ce, par la confiscation de biens appartenant aux waqfs khayrî et le détournement des revenus des waqfs vers les caisses du Trésor Public, soit indirectement en accordant des autorisations aux différents services publics, soit en imposant des taxes sur les revenus des biens waqfs. Ce processus a permis à l'Empire de s'assurer de nouveaux revenus, au détriment des institutions et de leurs biens-fonds.

82Les institutions de waqf ont donc vu leur source de revenus diminuer considérablement, entraînant la fermeture de certains établissements financés par les waqfs qui n'étaient plus assez rentables pour assurer la mission dont ils étaient investis.

Cette absence de revenus a conduit à la saisie de biens waqfs par l'État ou par des particuliers et à l'occupation des espaces financés par les waqfs pour servir les intérêts de l'État ou les intérêts de certains particuliers, au détriment des intérêts des waqfs eux-mêmes.

En outre, la politique de l'État et de ses établissements militaires envers les biens waqfs a encouragé les directeurs des établissements gouvernementaux de Jérusalem à usurper des biens waqfs sans l'autorisation des gérants des waqfs, comme dans le cas du maire de Jérusalem ou du directeur du Département de l'éducation. Ces agissements enfreignaient non seulement le droit musulman mais aussi la législation ottomane.

Chapitre 3 : Appropriation des biens et des revenus de waqf par des résidents de Jérusalem (1858-1917)

En examinant les méthodes et moyens utilisés par certains résidents de Jérusalem pour s'approprier les biens et les revenus des waqfs, nous devons envisager l'hypothèse que la transformation du statut de propriété des biens waqfs en faveur de bénéficiaires autres que ceux désignés par le fondateur ait été légitimée à la fois par le droit musulman et par la législation ottomane. Il semble en effet que les différents contrats de location des biens-fonds en waqf aient parfois permis aux locataires d'usurper les biens waqfs et leurs revenus et de les transférer à des bénéficiaires autres que ceux que le fondateur avait choisis. Par exemple, certains biens waqfs ont pu devenir des propriétés privées pour avoir été exploités par les mêmes familles, génération après génération, sans augmentation de loyer. Nous envisagerons cette hypothèse en analysant plusieurs cas. Pour mieux décrire

le cadre législatif de ces méthodes et moyens d'appropriation de biens waqfs, nous les placerons dans deux catégories : ceux qui ont respecté la législation ottomane et ceux qui l'ont transgressée.

I- Voies légales de l'appropriation des biens et des revenus de waqf par des résidents de Jérusalem

La législation ottomane a contribué à conférer une légitimité à certaines appropriations de biens waqfs de Jérusalem par l'intermédiaire de la Sublime Porte qui a officialisé la transformation de biens waqfs et ordonné de les utiliser comme des biens non waqfs. Par la suite, le Code civil ottoman de 1876 a légalisé l'usurpation des biens waqfs même lorsqu'elle avait eu lieu contre la volonté du mutawallî du waqf et du juge lui-même. Enfin, la position de certains juges du tribunal religieux de Jérusalem a permis de tolérer certaines opérations de transformation de biens waqfs en biens privés.

Rôle de la Sublime Porte

La Sublime Porte a joué un rôle très actif dans la transformation des biens waqfs au profit des résidents de Jérusalem sous des prétextes humanitaires. Nous citerons un exemple, extrait des documents, d'une autorisation accordée pour la transformation d'un bâtiment appartenant à un waqf en institution charitable sans aucun rapport avec le but initial du waqf et les conditions du fondateur. Cette autorisation a été accordée à la demande et sur recommandation des responsables locaux de Jérusalem.

Madrasa al-Rassâsiyya

La Madrasa al-Rassâsiyya de Jérusalem, construite en 947/1540 [1], a été transformée en maison de retraite (Dâr al-'Ajaza) en 1913-1914 sur firmân du sultan. Les documents étudiés, à savoir la correspondance entre la Sublime Porte et le gouverneur de la province de Jérusalem à ce propos n'ont pas révélé le nom de la personne à l'origine du projet de création d'une maison de retraite à Jérusalem dans cette madrasa. Les échanges indiquent seulement que l'endroit choisi était la Madrasa al-Rassâsiyya. Dans une lettre adressée au gouverneur de Jérusalem datée du 3 Âb 1333 Mâlî/1915, la Sublime Porte expliquait ainsi les raisons de la création de la maison de retraite et du choix de la ville de Jérusalem pour ce projet :

« Les vieillards sont privés d'attention et de moyens et mènent une vie triste sans parents et sans possibilité de gagner leur vie ou de trouver un abri. Nous avons donc décidé de les héberger par humanisme. La Madrasa al-Rassâsiyya a été choisie pour cette mission, après les travaux de

réhabilitation nécessaires. La Sublime Porte a accepté et approuvé le projet par une décision sultanienne (irâda sultâniyya). Le site de Jérusalem a été choisi car la ville est la première destination (qibla) musulmane, pour son importance religieuse et sa place sacrée dans le cœur des Chrétiens et des Juifs. Chaque année, au moins 25 000 visiteurs ou pèlerins s'y rendent. Il est donc inconcevable que les musulmans pauvres et malades, et dans un tel état de misère, soient exposés dans les rues aux regards des visiteurs, car beaucoup d'institutions chrétiennes et juives ont une bonne opinion de l'Islam et voient la Sublime Porte d'un oeil positif et sont prêtes à contribuer au financement de la maison de retraite. Cette maison a été réhabilitée et grâce à ce travail humanitaire, nous éviterons aux vieillards d'être dans le besoin et d'être humiliés. 2 »

Les travaux d'aménagement de la maison de retraite ont commencé le 22 août 1331 Mâlî et ont duré jusqu'au 20 septembre 1332 Mâlî (1913-1914). Selon le rapport de financement pour la création du projet, les travaux ont été financés par des contributions locales et étrangères recensées ci-dessous, y compris une participation du mouvement sioniste :

Jamal Bâshâ, commandant de la 4e armée ottomane : 1 000 qirshs ;

le gouverneur de Jérusalem : 50 qirshs par mois ;

contributions diverses rassemblées par la caisse de province de Jérusalem : 1 010 qirshs ;

la compagnie de pétrole : 15 390 qirshs ;

Rothschild : 39 096 qirshs via la banque de Palestine ;

les États-Unis : 22 965 qirshs ;

contributions de fonctionnaires de l'administration de Jérusalem :

environ 1 000 qirshs.

On a dépensé 15 531 qirshs pour fonder cette maison en plus de la somme de 2 071 qirshs qui a servi à restaurer et transformer la madrasa en maison de retraite. Il est bon de signaler que les salaires des fonctionnaires affectés à cette réhabilitation ont atteint la somme de 6 195 qirshs3.

En revanche, aucune somme n'a été payée au waqf de la Madrasa Rassâsiyya et aucun loyer n'a été perçu pour le bâtiment de cette institution. Il faut donc en déduire que la Sublime Porte a considéré le bâtiment de la madrasa comme propriété d'État, modifiant son statut selon son gré et son

intérêt. Nous n'avons trouvé trace d'aucune réaction de la part du mutawallî de la madrasa ou du Département des Waqfs de Jérusalem ou du Ministère des Waqfsà Istanbul.

Dans le cadre de la législation ottomane

La législation ottomane a largement facilité les mutations de statut de biens waqfs en biens privés notamment grâce au Code civil ottoman (Majallat al-Ahkâm al-'Adliyya). En effet certains articles du Code servaient non seulement de prétexte à l'opération de transfert, mais ils étaient également utilisés comme une arme contre les décisions des juges dans les affaires de détournements illégaux de propriété de biens waqfs. Parmi les articles les plus importants, nous mentionnerons l'article 1660 :

« Les actions qui ne concernent pas le domaine public ou la propriété même des biens consacrés (waqf), c'est-à-dire les actions relatives aux créances, dépôts, immeubles de pleine propriété, successions, jouissance des immeubles waqfs avec redevance fixe (muqâta'a) ou hikr ou double loyer, l'administration ou les revenus d'un bien consacré ne sont plus recevables si elles n'ont pas été intentées dans un délai de 15 ans. 4 » De même, l'article 1661 du même Code stipule que : « Les actions intentées par les mutawallîs relatives à la nue propriété des biens waqfs sont recevables pendant trente-six ans ; elles sont prescrites à l'expiration de ce délai 5 ».

Avant d'évoquer les conséquences pratiques de ces articles et leur impact sur le changement de statut de propriété des biens waqfs de Jérusalem, revenons sur le contexte historique de la promulgation de ces deux articles.

Les jurisconsultes reconnaissaient unanimement qu'un droit est permanent, que le droit d'un créancier sur un bien ou d'un propriétaire sur un immeuble ne se perd jamais, quelle que soit la durée du temps écoulé 6. La législation musulmane ne considérait pas la seule prescription comme un motif valable. Et sur ce point, tous les jurisconsultes étaient d'accord 7.

Toutefois les jurisconsultes malékites et hanéfites ont nuancé cette position en ajoutant que lorsque l'ayant droit, alors qu'il avait la possibilité de porter plainte et en l'absence de circonstances légitimes l'empêchant de ce faire, n'avait intenté aucune action pour recouvrer ses droits usurpés durant une période très longue, son droit pouvait être considéré comme abandonné voire même comme n'ayant jamais existé 8. En effet, dans le cas où le plaignant n'aurait émis aucune objection à l'encontre d'un créancier qui aurait usurpé ses terres depuis longtemps, y aurait construit des immeubles, les aurait louées ou cultivées et aurait agi comme un propriétaire à part entière exploitant « ses » propres biens et considérant les terres comme

siennes ; et si, dans ce cas, le plaignant n'avait pas été empêché de protester du fait de son bas âge ou de sa démence ou d'un autre fait extérieur telle que la peur du gouvernement, et s'il n'existait aucun lien de parenté entre lui et l'usurpateur ; si donc « le plaignant, dans ces circonstances, portait plainte contre l'usurpateur de ses terres et en revendiquait la propriété partielle ou totale, ses allégations seraient jugées irrecevables, car contraires à la réalité et à l'usage, et invalidées par la coutume 9 ».

Il était admis que le droit lui-même continuait d'exister même après une longue période. En effet, si l'usurpateur reconnaissait sa faute, il n'appartenait plus au juge de refuser la plainte en arguant la prescription 10. Mais, si l'usurpateur contestait en arguant l'ancienneté de « ses » possessions, le plaignant ne pouvait ni être entendu ni présenter de preuves 11.

Il semble donc évident que, pour les jurisconsultes, une plainte trop tardive dessaisissait le plaignant de son droit de présenter tout justificatif. Cela ne voulait pas dire que le plaignant perdait tous ses droits car rien ne pouvait abroger le droit lui-même. Le juge ne donnait donc suite à une plainte tardive déposée après le délai de prescription que si l'usurpateur reconnaissait son tort et admettait que les allégations du plaignant étaient vraies 12.

Cette prise de position des jurisconsultes a eu pour effet de contraindre les véritables propriétaires à faire valoir leurs droits. Ils ont été obligés de conserver soigneusement tous les documents relatifs à leur propriété. Les actions intentées sans raison valable dans le but de récupérer un bien n'ont plus été entendues. Cette situation a également permis de rejeter les fausses allégations et toutes sortes de tentations et convoitises immorales 13.

À propos du délai de prescription, les Malékites ont émis plusieurs avis, le plus déterminant étant celui de l'imâm Mâlik qui a affirmé que la durée de validité ne se déterminait pas par le nombre d'années mais qu'elle devait plutôt être laissée à l'appréciation des juges. Ce qui ressort de la position des Malékites est donc que la situation des waqfs ne dépendait pas du nombre des années 14.

Les Hanéfites ont quant à eux apporté plus de précision sur l'évaluation du délai de prescription concernant les plaintes pour spoliation : un premier groupe a estimé que cette durée était de 36 ans révolus, un deuxième groupe de 30 révolus et, enfin, un troisième groupe de 33 ans révolus 15.

Pendant la deuxième moitié du XIXe siècle, les jurisconsultes hanéfites ottomans ont enfin établi clairement la durée de prescription (15 et 36 ans) grâce au Code civil ottoman (Majallat al-Ahkâm al-'Adliyya).

L'étude des plaintes présentées devant les juges de Jérusalem pour la période étudiée (1858-1917), nous a permis de constater que, dans plusieurs cas, les usurpateurs ont utilisé les articles 1660 et 1661, c'est-à-dire l'argument du taqâdum - « prescription » ou expiration du délai de validité pour la recevabilité des plaintes contre les saisies ou appropriations de biens en waqf -, pour faire appel des décisions des tribunaux. Par conséquent, les juges ont été obligés d'annuler leurs jugements ou de faire en sorte qu'ils ne soient pas exécutés. Pour illustrer les conséquences pratiques de ces articles sur les jugements relatifs à la transformation du statut de propriété des biens waqfs de Jérusalem, nous citerons les exemples suivants :

Waqf Muhammad Ibrâhîm Qwîdir

Nous avons vu à propos des principes théoriques du fonctionnement des waqfs (Chapitre II - Première partie) qu'il était indispensable de respecter les conditions (shurût) du fondateur, en particulier en cas de changement de destination des biens fonds du waqf. Le mutawallî ne pouvait entreprendre une substitution ou un changement de statut de bien fonds de waqf comme, par exemple, la transformation d'un magasin en pressoir à olives ou en four, qu'avec l'accord du juge. S'il effectuait un changement sans autorisation légale, il était immédiatement démis de ses fonctions pour avoir trahi les clauses stipulées par le fondateur.

Le 29 Dhû al-Hijja 1330/9 décembre 1912, les bénéficiaires des biens waqfs de Muhammad Ibrâhîm Qwîdir à Jérusalem ont porté plainte contre Mûsâ b. Ibrâhîm Qwîdir, mutawallî du waqf. Ce dernier avait été nommé mutawallî des waqfs de son grand-père, fondateur, selon un acte inscrit au registre le 3 Dhû al-Hijja 1313/16 mai 1896. Cette plainte concernait le changement de statut de l'un des biens du waqf. Il s'agissait d'un pressoir sis au Sûq al-Zayt au Mahallat al-Wâd, délimité au sud par la rue sur laquelle ouvrait la porte du pressoir, à l'est par la maison du waqf al-Zardakân, au nord par une ruelle fermée, connue sous le nom de Ziqâq Abû al-Sâhât et, à l'ouest, par des dukkâns appartenant au waqf du Bîmâristân al-Salâhî.

Le locataire du pressoir, Hasan al-Bahr, ayant effectué des transformations et changements dans le pressoir sans aucune autorisation légale, le plaignant considérait cette action, qu'elle ait été accomplie par le mutawallî ou par le locataire avec l'autorisation du mutawallî, comme contraire aux conditions stipulées par le fondateur al-Hâjj Mustafâ Afandî lors de la fondation du waqf inscrit en 1163/1749 au registre du juge de Jérusalem. Le

plaignant a déclaré « que le pressoir en question était devenu propriété perpétuelle et inaltérable du waqf et qu'aucune personne croyant en Dieu et au Jugement Dernier ne pouvait se permettre d'y porter atteinte en procédant à des transformations ou des changements 16 ».

Le plaignant estimait en effet que l'action du mutawallî était un abus de confiance. Il a donc demandé au juge, en vertu des dispositions du droit musulman, de révoquer le mutawallî et de confier la gestion du waqf à une autre personne. Le plaignant accusait le mutawallî d'avoir détourné le pressoir de sa destination initiale et de l'avoir transformé en grand entrepôt et en four.

Après avoir entendu les arguments du plaignant et vérifié ses allégations à l'encontre du mutawallî et après avoir constaté que l'action du mutawallî contrevenait à la loi, le juge a adressé une lettre au maire de Jérusalem qui disait, en substance, que le mutawallî était coupable d'avoir transformé le pressoir du waqf sans autorisation légale et qu'il était, de ce fait, du devoir du maire de procéder à la fermeture de l'entrepôt et du four et de restituer leurs clés au tribunal religieux de Jérusalem.

Le juge a ordonné la démission du mutawallî pour abus de confiance et agissements illégaux 17. Nos documents indiquent que le mutawallî n'a ni accepté ni respecté la décision du juge de Jérusalem. Il a invoqué la prescription (al-taqâdum) prévue par les articles du Code civil ottoman et argumenté que le délai de recevabilité de plaintes à propos du waqf de la part des bénéficiaires ou des mutawallîs des waqfs était écoulé.

Le 7 Muharram 1331/17 décembre 1912 18, le mutawallî Mûsâ Qwîdir a refusé d'exécuter la décision du juge qui le congédiait. Il a refusé de restituer les clés au tribunal et a refusé qu'un autre mutawallî soit désigné. Il a argumenté que ni le Shaykh 'Abd al-Qâdir Afandî ni son mandataire (les bénéficiaires) n'avait le droit de porter plainte et que le juge n'avait pas non plus le droit de recevoir leur plainte ni même d'examiner si elle était fondée. Le mutawallî a ajouté que ce waqf était géré par sa famille, puis par lui-même et par son frère, depuis environ 70 ans, sans que personne n'émette une objection ou ne s'y oppose.

Le mutawallî a également déclaré qu'en vertu des articles 1660 et 1661 du Code civil ottoman, la plainte n'était pas recevable du fait du dépassement du temps légal imparti : « Il n'est pas permis à ces plaignants de me barrer la route à présent, après que le délai soit écoulé ; ils n'ont aucune raison ou excuse valable qui les aurait empêchés de porter plainte plus tôt. Ils ont gardé le silence jusqu'à présent, bien qu'ils aient été parfaitement au courant de mes agissements et de ceux de mes prédécesseurs ; personne n'a

jamais émis d'objection. S'ils avaient voulu se prévaloir d'un droit quelconque, ils ne se seraient pas tus durant tout ce temps-là. »

Le mutawallî a demandé au juge d'annuler son jugement et de ne pas donner suite à la plainte, en vertu des deux articles précités. Il a demandé à ce que l'on procède à une enquête sur la rentabilité du pressoir pour prouver que son exploitation et sa situation actuelles étaient plus profitables au waqf et à ses bénéficiaires qu'auparavant grâce à l'augmentation du prix du loyer qui avait doublé depuis la location précédente.

Le procès a été renvoyé à une date ultérieure le deuxième jour, mercredi 8 Muharram 1331/18 décembre 1912, aux fins d'examiner la situation actuelle du pressoir et de s'assurer que son exploitation était plus rentable pour le waqf que la précédente.

Le juge a rendu sa décision en faveur du mutawallî du waqf et rejeté la plainte en raison du dépassement du délai imparti et conformément aux dispositions des articles 1660 et 1661 du Code civil ottoman 19.

Waqf al-'Anbûsî et Hindiyya

Comme nous l'avons mentionné plus haut, certains articles du Code ont joué un rôle essentiel non seulement dans les mutations de statut de biens waqfs en biens privés, mais également dans le refus d'obéir aux décisions des juges dans les affaires de détournements illégaux de propriété de biens waqfs. C'est ainsi, par exemple, qu'en s'appuyant sur l'article 1660 du Code civil ottoman, le maire de Jérusalem et le directeur du Département de l'éducation ont pu justifier le transfert de terrains appartenant au waqf al-'Anbûsî et Hindiyya et la construction de bâtiments sur ces terrains. Le directeur du Département de l'éducation ne s'étant pas présenté à l'audience du tribunal et son wakîl non plus, le juge de Jérusalem a rendu le 6 Jumâdâ I 1327 /26 mai 1909 un jugement in absentia dans cette affaire. Le juge a ordonné la destruction des établissements construits sur le terrain spolié ou la réappropriation par le waqf de ces bâtiments à bas prix.

Le directeur du Département de l'éducation a refusé d'exécuter l'ordonnance, la considérant comme illégale aux motifs que le délai de prescription était dépassé, les constructions ayant été réalisées en 1307/1889, soit 20 ans auparavant, alors que le délai de prescription pour déposer une plainte à l'encontre d'un transfert était de 15 ans. Le Département de l'éducation pouvait utiliser ces bâtiments de plein droit puisqu'ils n'avaient fait l'objet d'aucune contestation jusqu'à présent et que rien n'avait fait obstacle à un dépôt de plainte à leur encontre avant l'expiration du délai de prescription. D'autre part, le café construit sur ce

terrain avait été incendié et le Département de l'éducation l'avait démoli et reconstruit au vu et au su des mutawallîs du waqf qui n'avait émis aucune objection durant tout ce temps. En conséquence, leurs plaintes étaient à présent irrecevables.

Le directeur du Département de l'éducation a donc basé son argument sur l'article 1660 du Code civil ottoman et accusé les mutawallîs du waqf de comportement abusif puisqu'ils ne s'étaient pas manifestés plus tôt pour contester ce qu'ils prétendaient être une confiscation du bien waqf dont ils étaient gérants. Il a demandé qu'ils soient démis de leurs fonctions.

La décision du juge n'a pas été appliquée et le Département de l'éducation a consolidé sa mainmise sur les biens immobiliers du waqf al-'Anbûsî et Hindiyya en les transférant officiellement au profit du Département de l'éducation 20.

Rôle des juges du tribunal religieux de Jérusalem

Le rôle du juge 21 dans l'administration et les affaires concernant les waqfs était certes important, mais la jurisprudence musulmane révèle que le juge n'avait toutefois pas les pleins pouvoirs. Ses attributions dans le traitement des affaires de waqfs étaient définies par des normes précises détaillées ci-dessous :

La compétence du juge était limitée en temps et lieu et faisait parfois l'objet d'autres restrictions. Par exemple, un juge nommé pour une année ne pouvait plus rendre de décision après cette période. De même, un juge nommé pour un district ne pouvait pas étendre sa juridiction en dehors de ce district ou un juge affecté à un tribunal ne pouvait pas juger en dehors de ce tribunal. Ou encore, un juge auquel le souverain, dans un souci d'intérêt public, avait interdit d'arbitrer telle ou telle affaire ne pouvait pas l'examiner et la juger. D'autre part, le juge d'un tribunal spécialisé dans une certaine catégorie d'affaires ne pouvait pas statuer dans des affaires d'autres catégories. Enfin, lorsqu'un ordre souverain considérait l'opinion d'un savant de la loi comme conforme à l'intérêt public et aux exigences des temps, le juge ne pouvait qu'acquiescer, car il aurait été inadmissible de statuer sur la base d'une opinion contraire 22.

La compétence du juge dans les affaires de waqfs était restreinte à l'intérêt général. Il ne pouvait en aucun cas aller à l'encontre de l'une ou l'autre des conditions du fondateur du waqf, sauf en cas de nécessité absolue et dans l'intérêt public. De même, il n'avait pas le droit d'interférer dans les affaires du waqf à l'encontre du mutawallî légal, même si le mutawallî avait été

nommé par ce même juge, sauf dans le cas où le comportement du mutawallî du waqf serait contraire à la loi 23.

Le juge n'était pas habilité à substituer un bien waqf à un autre sans justificatif légitime si le fondateur ne l'avait pas stipulé dans ses conditions. Par contre, même si le fondateur avait stipulé la non substitution de ses dons, le juge pouvait passer outre et procéder à l'échange des biens-fonds du waqf, si la démarche était faite dans l'intérêt général 24.

Le juge pouvait transgresser les conditions du fondateur et ne pas en tenir compte si elles allaient à l'encontre de l'intérêt du waqf lui-même, comme, par exemple, lorsque le fondateur avait stipulé que ses possessions ne seraient pas louées pour une durée supérieure à un an, et que les locataires potentiels n'étaient pas intéressés par une location de si courte durée ou que la hausse du prix des loyers pouvait bénéficier aux waqfs 25.

Il n'était permis ni au mutawallî du waqf ni au juge d'utiliser l'usufruit d'un waqf au profit d'un autre waqf 26. Si le sultan ou l'un de ses représentants mettait sous la tutelle d'un waqf une terre du Trésor Public ou terre « mîrî » (c'est-à-dire en waqf irsâd) affectée à l'intérêt général, le juge n'était pas tenu de se conformer à la condition imposée par le fondateur et n'avait pas le droit de résilier le waqf ou de dépenser les revenus autrement que de la manière désignée contractuellement 27.

Les attributions du juge restaient néanmoins dans un cadre théorique. Dans la pratique, les documents montrent que les juges n'appliquaient pas toujours les dispositions prévues par le droit musulman à propos des waqfs. Les juges agissaient même parfois contrairement à l'intérêt public, en accordant ou en validant des procédures de transfert de revenus ou de biens waqfs au profit d'un établissement ou d'un particulier, sans que la démarche soit nécessaire ou qu'elle ait quelque intérêt d'ordre général. Les cas suivants illustrent clairement le rôle des juges dans l'appropriation de biens et de revenus de waqfs par des résidents de Jérusalem. L'aval des juges a d'ailleurs donné à ces usurpations une certaine légitimité.

Waqf al-'Anbûsî et Hindiyya

Les décisions rendues par certains cadis de Jérusalem ou par leurs adjoints dans les affaires de waqfs, telles qu'achat, vente, échange ou usurpation ont joué un rôle important dans les transferts de statut de biens waqfs en biens privés et dans la validation et la justification de confiscations et d'expropriations. Ces jugements ont parfois été influencés par l'intérêt personnel des juges ou de leurs adjoints (nâ'ibs) ou rendus sur la base de fausses explications sur l'affectation des waqfs aux fins de préserver les

intérêts personnels, notamment dans les actions intentées contre les établissements publics ou contre certains notables de Jérusalem qui possédaient des pouvoirs importants, religieux, social et administratif. Nous citerons, ci-après, l'exemple du jugement rendu le 10 Rabî' I 1298/10 février 1881 par Muhammad Fawzî, nâ'ib du cadi de Jérusalem, dans l'affaire évoquée précédemment sur le détournement de la destination d'un terrain appartenant au waqf al-'Anbûsî et Hindiyya par le président de la municipalité de Jérusalem.

Au lieu d'ordonner au maire de Jérusalem la démolition immédiate des bâtiments qu'il avait fait construire illégalement sur le terrain usurpé au waqf al-'Anbûsî et Hindiyya ou la vente de ces bâtiments à très bas prix (recommandée dans des cas semblables par la législation musulmane), le juge a rendu une décision contraire aux dispositions de l'article 906 de la Majallat al-Ahkâm al-'Adliyya, et a seulement demandé au maire de payer un loyer annuel de 1 000 qirshs pour la terre spoliée sur laquelle il avait construit 6 dukkâns aux frais de la municipalité. Pourtant, une bonne lecture de l'article 906 nous permet de constater qu'il préconise la démolition des bâtiments installés ou leur cession au waqf au prix le plus bas possible dans le cas où la démolition serait susceptible de causer des dégâts au terrain. Mais le Conseil administratif de Jérusalem s'est appuyé sur la décision du cadi et a simplement demandé à la municipalité le paiement du loyer. Ce jugement a encouragé les responsables d'autres institutions gouvernementales de Jérusalem, et en particulier 'Ârif Hikmat Bey b. Mûsâ al-Husaynî, directeur du Département de l'éducation à Jérusalem en 1307/1889, à s'approprier un autre terrain appartenant au même waqf et à y construire des bâtiments sans justification ni autorisation légale 28. Il est intéressant de noter que le maire et le directeur du Département de l'éducation appartenaient à la même famille.

Ajoutons que cette même affaire a été présentée deux fois à un autre juge, le 6 Jumâdâ I 1327/26 mai 1909 et le 17 Sha'bân 1327/3 septembre 1909. Cet autre juge a rejeté la décision du premier cadi Muhammad Fawzî en vertu de l'article 906 du Code civil ottoman qui, selon le deuxième juge, prévoyait des dispositions contraires à la décision rendue par Muhammad Fawzî. Le texte de l'article 906 précisait que « si celui qui détient illégalement le bien-fonds d'autrui, y fait des constructions ou des plantations, il sera contraint de restituer le bien-fonds après les avoir retirées. Si leur suppression s'avère préjudiciable au terrain, le propriétaire pourra les garder en remboursant leur valeur à celui qui les a installées après déduction des frais de démolition ou de déracinement. Mais dans le cas où les constructions et les plantations auraient une valeur supérieure à celle du bien-fonds, et si leur détenteur était de bonne foi lorsqu'il les a installées, il pourra conserver le

bien-fonds à condition d'en payer la valeur au propriétaire. Par exemple, dans le cas où quelqu'un construirait, en toute bonne foi, des bâtiments dont le coût serait supérieur à la valeur du terrain, et si, par la suite, un tiers prioritaire se présentait et l'évinçait, le propriétaire des bâtiments aurait le droit d'acquérir le terrain en remboursant sa valeur audit tiers. 29 »

Dans la même affaire, un nouveau juge a prononcé plus tard un autre jugement en vertu de la même source juridique et a ordonné la démolition complète des bâtiments érigés ou leur vente à très bas prix et non plus le seul paiement d'un loyer au waqf. Nous avons toutefois pu observer, en étudiant le déroulement de l'affaire, que ce dernier jugement n'a jamais été appliqué 30.

Dans un souci de comparaison des décisions rendues par tous les juges et jurisconsultes hanéfites dans cette affaire, nous noterons qu'al-Ramlî a lui aussi confirmé la décision du deuxième juge et ordonné que : « La construction devait être détruite si cela ne portait pas préjudice à la terre ; si c'était le cas, l'usurpateur (le constructeur) aurait perdu son argent, n'ayant pas la possibilité de procéder à la démolition qui serait néfaste au waqf, et il n'aurait aucun droit de jouissance ou d'exploitation sur cette construction… 31 »

De même, 'Ashûb, juge du tribunal religieux d'Égypte (1935), a répondu sur cette question que si une personne bâtissait ou plantait à ses propres frais et sans l'autorisation du mutawallî, la responsabilité des constructions et des plantations lui reviendrait. Il lui serait ordonné de les démolir ou de les arracher à condition que cette action ne portât pas préjudice au terrain. Le mutawallî aurait le droit de les acheter au nom du waqf s'il jugeait la démarche favorable au waqf, à moindre coût et avec l'accord du constructeur ou cultivateur. En cas de refus du constructeur ou cultivateur, les constructions ou les arbres seraient détruits et l'usurpateur aurait l'obligation de débarrasser les débris et le bois ; son geste agressif lui aurait fait perdre son argent. Dans ce cas, le mutawallî ferait restituer de force la propriété au waqf (malgré l'éventuel refus de l'usurpateur) et dédommagerait l'agresseur de la même valeur 32.

Mais 'Ashûb et Ibn 'Âbidîn ont tous deux déclaré qu'il était permis de mettre le terrain et ce qu'il contenait en location au profit du waqf si les constructions et les plantations s'y trouvaient illégalement et que l'occupant précédent n'avait plus aucun droit sur elles. Les revenus du loyer devraient toutefois être divisés proportionnellement entre la terre nue, estimée à sa juste valeur, et les constructions et les plantations, selon leurs valeurs respectives ; ainsi une part du loyer reviendrait au waqf et une autre part au propriétaire des constructions et plantations 33.

Cette possibilité de mettre la terre en location n'a été mentionnée ni par al-Ramlî ni par l'article 906 du Code civil.

Biens appartenant au waqf de la Madrasa al-Salâhiyya

Comme nous l'avons évoqué plus haut (Chapitre I - Deuxième partie), le juge du tribunal religieux de Jérusalem a accordé le contrat de vente d'une parcelle de terre appartenant au waqf de la Madrasa al-Salâhiyya aux motifs que la transaction était légale. Par acte de vente, la parcelle de terre d'un waqf musulman est devenue un bien de waqf juif. Le vendeur n'a plus joui d'aucun droit sur le terrain. L'acte de vente précisait bien que l'objet de l'achat était la nue propriété du terrain (raqabat al-'ar☐) et non pas le seul droit d'exploitation ou de plantation sur ce terrain, dont le droit musulman aurait permis l'aliénation 34.

Les exemples de transactions conformes sont en effet courants dans les actes de vente de biens waqfs. Le 23 Sha'bân 1282/11 janvier 1866, Jâd Allâh b. Mîkhâ'îl a acheté à Jiryis b. Nikûlâ 15 oliviers plantés sur une parcelle de terre (ar☐) sise à Bethléem appartenant au waqf de la Khâssikî Sultân 35. Le 25 Dhû al-Qa'da 1282/11 avril 1866, Sam'ân Afandî a acheté au Qablân b. Butrus la totalité des oliviers et des figuiers se trouvant sur une parcelle de terre sise à Baytjâlâ et appartenant au même waqf 36. Ces exemples de vente des seuls arbres et non des parcelles de terre, étaient en accord avec les pratiques obéissant au droit musulman.

En effet, le droit musulman n'admettait pas la vente d'un bien waqf, sauf par substitution (istibdâl). Le mutawallî était autorisé à vendre et acheter dans le cadre de l'istibdâl à valeurs égales et à condition que l'échange du bien waqf soit indispensable, ou que la vente soit rentable pour le waqf. Dans les deux cas, le juge mettait le bien en vente ou permettait au mutawallî du waqf de procéder à la transaction 37. La vente du bien waqf avait, dans ce cas, la même signification que l'istibdâl. Pour que la vente d'un bien waqf soit valide, deux conditions devaient être réunies : la nécessité de vendre pour protéger les intérêts du waqf et l'achat obligatoire d'un bien privé qui deviendrait waqf en remplacement du bien vendu. Il est évident que, dans le cas du terrain du waqf de la Madrasa al-Salâhiyya, ces conditions n'étaient pas réunies. Le juge ne s'est même pas enquis auprès du vendeur des raisons de la vente du bien waqf et n'a pas requis l'achat d'un autre bien pour le remplacer.

Dans ces circonstances, al-Ramlî a déclaré la vente annulée, qu'elle ait été initiée par le vendeur, le fondateur, l'héritier ou l'ayant droit, même si elle avait été réalisée sur ordre d'un juge. La vente serait résiliée, l'acheteur récupérerait son argent et le bien-fonds serait restitué au waqf. L'acheteur

devrait verser au waqf le loyer correspondant à toute la période pendant laquelle il avait profité de la terre et du bien-fonds du waqf 38.

Les jurisconsultes ont également déclaré que dans les cas où l'acheteur aurait rénové un bien waqf (en peignant un mur, par exemple) mais que cette amélioration n'aurait ajouté aucune valeur au moment de l'annulation de l'acte de vente, le vendeur devrait uniquement reverser à l'acheteur le montant que ce dernier avait initialement versé. Si, par contre, l'amélioration avait contribué à augmenter la valeur du bien et que la démolition des bâtiments et l'arrachage des plantations ne nuisaient pas à la valeur du terrain, le mutawallî du waqf pouvait offrir à l'acheteur un montant égal à la valeur de l'amélioration. S'il refusait cette offre, l'acheteur avait alors l'obligation d'arracher les arbres et de démolir les bâtiments et la terre redevenait l'entière propriété du waqf 39.

Par contre, si la démolition et l'arrachage nuisaient au terrain, les bâtiments et les plantations redeviendraient la propriété du mutawallî du waqf, moyennant une contrepartie minimum : soit la nécessité pour l'acheteur de rester, soit l'obligation de démolir les bâtiments et d'arracher les plantations, avec l'accord de l'acheteur. En cas de refus de ce dernier, le terrain et les bâtiments continueraient d'être loués, ou le bail contracté pour le terrain et les arbres serait renouvelé, et le montant du loyer serait partagé entre acheteur et vendeur selon les valeurs respectives du terrain et des bâtiments ou des arbres seuls 40.

Enfin il n'était pas permis de vendre certains éléments du waqf tels que le bois, les pierres, etc., lors de la destruction des bâtiments, pour cause naturelle ou démolition volontaire, même si la vente était ordonnée par le juge, sauf : dans un premier cas, lorsque les décombres n'étaient plus en état d'être ré-utilisés pour une nouvelle construction ; ou, dans un deuxième cas, lorsque les décombres pouvaient être ré-utilisés pour une nouvelle construction, mais qu'on craignait qu'elles ne disparaissent avec le temps. Il était alors impératif de préserver le produit de la vente des décombres pour le dédier uniquement à une nouvelle construction sur le terrain du waqf. Il ne pouvait pas revenir aux bénéficaires ni aux ayants droit qui n'avaient de droit que sur les récoltes et non sur les immeubles ou leur remplacement 41.

II- Voies illégales de l'appropriation des biens et des revenus de waqf par des résidents de Jérusalem

Certains responsables de la gestion de biens waqfs ont profité de leur position pour s'approprier des biens et leurs revenus comme s'ils en étaient bénéficiaires. Nous en donnerons quelques exemples. Mais par quels moyens ont-ils pu, dans la Jérusalem des années 1858 à 1917, en dépit des

dispositions du droit musulman sur l'exploitation des biens waqfs, s'approprier des biens ou des revenus de waqfs et les transformer en biens personnels sans justification ni légitimité ?

Rôle du gouverneur de Jérusalem

Les documents d'archives du Ministère des Waqfs nous révèlent l'importance du rôle joué par les gouverneurs de Jérusalem dans la transformation du statut de propriété des biens waqfs de la ville à leur avantage personnel, comme dans les exemples qui suivent.

Madrasas al-Rassâsiyya et al-Bârûdiyya et Ribât Bayram Jâwîsh

Le 2 Dhû al-Hijja 1309/28 juin 1892, 'Abd Allâh, Ministre des Waqfs d'Istanbul, a adressé une lettre portant le numéro 12 à la direction de la muhâsaba des waqfs de Jérusalem au sujet de 'Abd al-Hamîd Afandî, mutawallî des Madrasas al-Rassâsiyya et al-Bârûdiyya et du Ribât Bayram Jâwîsh. D'après la lettre, le mutawallî occupait le poste de gouverneur de Jérusalem. Au cours de son mandat, il a loué les biens waqfs pour son propre compte. Par la suite, le locataire a transformé les madrasas en fabrique d'alcool. La lettre du ministre 'Abd Allâh précise :

« Après vérification d'anciens dossiers incluant la lettre du conseil d'administration des waqfs de Jérusalem datée du 2 février 1298 Mâlî /1883 et portant le numéro 293, il s'avère que le mutawallî de la Madrasa al-Rassâsiyya, 'Abd al-Hamîd Afandî, a transformé deux madrasas en deux maisons d'habitation pendant son mandat de gouverneur de Jérusalem, ce qui est inacceptable et que nous avons contesté. Les deux maisons étaient destinées à l'enseignement des sciences. L'une d'elle a été fondée par l'Amîr Qashmar al-Sayfî et est actuellement connue sous le nom de Madrasa al-Rassâsiyya.

L'autre madrasa a été fondée par Khâtûn, fille de Sharaf al-Dîn Muhammad al-Bârûdî, et est actuellement connue sous le nom de Madrasa al-Bârûdiyya. Les deux madrasas sont rattachées, l'une à l'autre, par le ribât de Bayram Jâwîsh, lieu de séjour pour les pauvres. Le mutawallî des waqfs est 'Abd al-Hamîd assisté de son frère Ahmad al-Khayrî. L'enseignement ayant été interrompu dans les deux madrasas et dans le ribât situé entre les madrasas, les deux frères ont loué l'ensemble à un groupe de juifs qui y ont installé une fabrique d'alcool. Cette utilisation des madrasas est contraire au respect de la religion et de la mosquée qui s'y trouve. C'est la raison pour laquelle l'inspecteur (mufattish) des waqfs à Jérusalem, Na'îm Afandî, a déposé une plainte auprès du tribunal religieux, arguant que les deux madrasas et le ribât avaient initialement été affectés à une destination précise et qu'il était

illégal d'en changer. D'où l'ordre du tribunal d'évacuer les madrasas et de leur rendre leur statut d'école primaire gérée par le Département de l'éducation.

Aujourd'hui, nous ne savons que faire des madrasas. Nous vous prions donc d'écrire au Conseil d'administration des waqfs de Jérusalem à ce propos et de nous tenir informés. 42 »

La correspondance entre le Ministère des Waqfs à Istanbul et le Département des Waqfs de Jérusalem nous dévoilent que ces madrasas ont été débarrassées de leurs occupants et mises sous la tutelle du Département de l'éducation de Jérusalem 43. Elles sont finalement devenues propriété d'État et ont été transformées en 6 écoles primaires 44.

Appropriation par des personnes privées

Outre les fonctionnaires d'État, un certain nombre de particuliers résidant à Jérusalem ont également usurpé les biens et revenus des waqfs. Ces personnes étaient parfois rattachées aux institutions de waqf de façon légitime comme, par exemple, en tant que mutawallîs ou bénéficiaires ou locataires de biens waqfs. Nous examinerons séparément la mainmise de certains mutawallîs de Jérusalem sur les biens waqfs et les méthodes d'usurpation des revenus du waqf et parfois du bien waqf lui-même, par le biais des contrats d'exploitation.

Rôle des mutawallîs des waqfs à Jérusalem

La lecture des archives nous a révélé que certains mutawallîs ont profité de leur position pour s'approprier les biens et revenus des waqfs. Ils ont traité les waqfs -khayrî ou ahlî - comme leurs propres biens et se sont abstenus de distribuer les revenus aux bénéficiaires 45. À titre d'exemple, nous évoquerons plus loin la domination de la famille al-Khatîb sur la gestion de la Madrasa al-Jawhariyya à Jérusalem 46.

1- Bâtiments des madrasas de Jérusalem

D'après nos documents, un certain nombre de bâtiments d'institutions financées par des waqfs khayrîs à Jérusalem ont été transformés en logements au profit de résidents de Jérusalem. Le tableau qui suit nous montre que 31 madrasas, 5 zâwiyas, 2 cimetières et 1 ribât sont ainsi devenus des logements. Les bénéficiaires de ces changements étaient les familles héritières de la gestion des fondations pieuses. Elles ont prétexté que les fondations ne fonctionnaient pas et les ont transformées pour leur usage personnel, bien que ces fondations éducatives ou religieuses aient été fermées contre la volonté de leur fondateur. Parmi les familles qui géraient

les waqfs qu'elles avaient constitués, citons la famille al-'Afîfî qui s'est approprié la Madrasa al-Zamaniyya et le Ribât al-Zamanî.

Tableau N° 17 : Bâtiments de waqfs transformés en logements par les mutawallîs 47

N.	Nom du waqf	Transformé en	Au profit de
1	Madrasa al-Baladiyya	cimetière (turba) et logement (sakan)	Famille al-Khalîlî
2	Madrasa al-'Uthmâniyya	logement	Famille al-Fityâtî
3	Madrasa al-Khâtûniyya	logement	Famille Najm al-Dîn al-Khatîb
4	Madrasa al-Malakiyya	logement	Famille 'Alî Afandî al-Khatîb
5	Madrasa al-Jawhariyya	logement	Famille Nûr al-Khatîb
6	Madrasa al-Arghûniyya	logement	Famille Shaykh 'Abd al-Râziq al-'Afîfî
7	Ribât al-Zamanî	logement	Famille al-'Afîfî (connu sous le nom de Dâral-'Afîfî)
8	Madrasa al-Zamaniyya	logement	Famille al-'Afîfî (connu sous le nom de Dâr al-'Afîfî)
9	Madrasa al-Mazhariyya	logement	Famille Sa'îd al-Dâwûdî
10	Madrasa al-'As'ardiyya	logement	Famille al-Khânjî
11	Madrasa al-Fârisiyya	logement	Famille al-Khawâjâ
12	Madrasa al-Amîniyya	logement et maison de l'iftâ' (consultation juridique)	al-Shaykh As'ad al-Imâm et le muftî shaféite
13	Madrasa al-±Ashtamriyya	logement	Le muftî shaféite
14	Madrasa al-Dâwûdiyya	logement	Famille al-Budîrî
15	Madrasa al-Bâsitiyya	logement	Famille al-Qarjûlî
16	Madrasa al-Karîmiyya	logement	Famille Jâr Allâh
17	Madrasa al-Qâdiriyya	logement	Famille Jâr Allâh
18	Zâwiya al-Shaykhûniyya	logement	Famille Jâr Allâh

19	Madrasa al-Mu‘a□□amiyya	logement	Famille Jâr Allâh
20	Turba al-Mujâhidîn	logement	Famille Jâr Allâh
21	Madrasa al-Mûsiliyya	logement	Famille Nâjî Nusayba
22	Zâwiya al-Mihmâziyya	logement	Famille Nâjî Nusayba
23	Madrasa al-Husniyya	logement	Famille al-Budîrî
24	Zâwiya al-Yûnisiyya	logement	Famille al-Budîrî
25	Madrasa al-Sunjuriyya	logement	Famille al-Shihâbî
26	Zâwiya al-Jihâriskiyya	logement	Famille al-Sharaf
27	Madrasa al-Hiniyya	logement	Famille al-Surûrî
28	Madrasa Dâr al-Hadîth	logement	Famille Yûsuf Bâshâ al-Khâlidî
29	Madrasa Dâr al-Qur’ân al-Sulâmiyya	logement	Famille ‘Atâ Afandî al-Khâlidî
30	Madrasa al-□âziyya	logement	Famille Hidâya
31	Madrasa al-Badriyya	logement	Famille al-□ûtanjî
32	Madrasa al-Hamrâ	logement	Famille al-‘Alamî
33	Khânqâh al-Salâhiyya	logement en partie	Famille al-‘Alamî
34	Madrasa al-□ûlûniyya	garage (karaj) et jardin public (hadîqa)	Département des Waqfs
35	Zâwiya al-Kâmiliyya	logement	Famille al-Qundûs
36	Turba al-Kîlâniyya	logement	Famille ‘Abd Allâh al-Danaf
37	Madrasa al-Lu’lu’iyya	logement	Famille al-Asmar
38	Madrasa al-Af□aliyya	logement	inconnu
39	Madrasa al-Daqmariyya	logement	inconnu
40	Madrasa al-Marmariyya	logement	inconnu

Dans ce contexte, nous pouvons nous interroger sur la position et la réaction du Ministère des Waqfs à propos de la domination de ces familles. Pour mieux répondre à cette question, nous évoquerons la lettre du Muhammad Munîr, conseiller du Ministre des Waqfs, adressée au gouverneur de Jérusalem, portant le numéro 95023 et datée du 16 mars 1332 Mâlî/1916. Dans cette lettre, le conseiller du ministre, considérant comme illégales et inadmissibles l’occupation des bâtiments des madrasas et leur transformation en logements, demandait au gouverneur de Jérusalem de faire tout son possible pour expulser les familles des madrasas 48.

Les familles ont rejeté la décision du Ministère des Waqfs et signé la pétition suivante :

« Nous, les familles résidant à Jérusalem à côté du Haram, attestons que nos familles comptent beaucoup d'enfants et de personnes âgées, que nous occupons nos maisons en vertu des ordres des sultans et que nous possédons à cet effet des documents légaux hérités de nos parents et grands-parents. Le Département des Waqfs prétend maintenant que nos habitations sont des madrasas et exige notre expulsion sous menace de recours aux forces de police sans avoir vérifié les documents légaux que nous possédons ; cette démarche est contraire aux ordres, décrets et lois. »

Ce à quoi le Département des Waqfs a répondu :

« Un comité a été formé il y a dix ans, suite à une décision du Ministère des Waqfs, pour recenser les waqfs khayrî existants et évaluer leur état lorsqu'ils étaient exploités, et pour déterminer leur position géographique, leurs biens immobiliers, et les noms des fondateurs et des familles y résidant. À l'issue de cette enquête, un tableau [ci-dessus] des biens immobiliers a été dressé et approuvé par le Conseil d'administration de la province de Jérusalem puis envoyé au Ministère des Waqfs qui a répondu par lettre datée du 26 mars 1332 Mâlî/1916 portant le numéro 95024/3. Cette lettre exprimait l'opinion du dîwân du sultan qui jugeait inadmissible l'utilisation des madrasas sises à Jérusalem près du Haram al-Sharîf comme logements de particuliers et pour certaines comme prisons. Un firmân du sultan a donc ordonné leur évacuation. Nous en avons informé les habitants et conseillé qu'ils s'adressent aux tribunaux. Nous leur avons accordé un délai jusqu'à fin novembre. La direction de la police a reçu une copie de la liste aux fins de procéder à l'évacuation des familles. 49 »

Aux fins d'évaluer le préjudice subi par les biens waqfs, une commission a été formée par le tribunal religieux, le Département des Waqfs, la direction du cadastre (tâbû), et la municipalité pour réaliser une vaste enquête et remettre un rapport à la municipalité puis au Conseil d'État et enfin au dîwân du Sultan pour décision. Suite à cette nouvelle enquête, la commission a demandé à ce qu'on veille à protéger le statut de propriété des waqfs et à effectuer les réparations nécessaires. Elle a ensuite fait appel au Conseil d'État et au dîwân du sultan pour procéder à l'évacuation des habitants à qui le délai avait été accordé par lettre. Elle en a ensuite déféré au Département de Police et au Département des Waqfs 50.

Trois jours avant l'expiration du délai légal accordé aux résidents pour libérer les bâtiments des madrasas, le Directeur des Waqfs de Jérusalem, 'Ârif Hikmat, constatant le non-respect de la décision du Ministère des

Waqfs, a adressé une lettre audit Ministère pour demander la marche à suivre face au refus des résidents de quitter les madrasas. Plus précisément, il voulait savoir si « étant donné les circonstances, il [fallait] faire appliquer la décision du Ministère précédent qui exigeait l'évacuation des résidents dans les délais prévus ou s'il [fallait] attendre et procéder à de nouvelles investigations. [Il déclarait attendre] la décision du Ministère à propos de cette affaire 51 ». Notons que les bâtiments des madrasas sont encore de nos jours occupés par les mêmes familles.

Nous citerons l'exemple de la Madrasa al-Jawhariyya, située près de Bâb al-Hadîd, l'une des portes du Haram al-Sharîf, fondée par Jawhar al-Qanqabây au mois de Rajab 844/1440. Pour assurer la continuité de sa mission, le fondateur de cette madrasa avait établi en waqf plusieurs villages à son profit, dont les villages de Zaytûn et Kûbnâ, dans la province de Gaza, et de Taqû‘ dans la province d'Hébron 52.

Les documents du Ministère des Waqfs de Jérusalem nous révèlent que cette madrasa a servi de logement, pendant la deuxième moitié du XIXe siècle, à la famille du Shaykh Nûr al-Khatîb. Cette famille avait été la seule en charge du waqf de la madrasa depuis le XVIIe siècle.

La muhâsaba du Ministère des Waqfs a ordonné le 5 Shawwâl 1328/1910 l'évacuation immédiate des résidents de la Madrasa al-Jawhariyya pour procéder à des rénovations. La décision a été transmise au Ministère de la Guerre, au Département des Waqfs de Jérusalem et au Ministère des Finances 53.

La décision a été appuyée par l'adjoint au Ministre des Waqfs d'Istanbul, Muhammad Jamîl. Elle est parvenue par lettre adressée par le Directeur des Waqfs de Jérusalem sous le numéro 9465 datée du 22 Shawwâl 1328/1910 54. Elle a été également transmise au Conseiller auprès du Ministère des Waqfs, Muhammad Munîr, par lettre envoyée au gouverneur de Jérusalem sous le numéro 95024 datée du 16 mai 1332 Mâlî/1915 55.

Le Ministère des Waqfs a fait son possible pour faire appliquer la décision d'évacuer la famille al-Khatîb de la Madrasaal-Jawhariyya ainsi que d'autres familles qui avaient établi résidence dans les madrasas de Jérusalem comme la famille de Jâr Allah dans la Madrasaal-Karîmiyya, la famille al-‘Alamî dans la Madrasa al-Khâtûniyya, et la famille de Sharaf dans la Madrasa al-Jihâriksiyya 56.

Les familles se sont mobilisées. En 1913, le Shaykh ‘Ârif al-‘Afîfî s'est présenté en délégué des 40 familles des madrasas de Jérusalem au Ministère de la Guerre pour faire opposition à la décision d'évacuation

forcée. Il a demandé, en se fondant sur des documents légaux, la suspension de l'ordre d'évacuation jusqu'à la tenue d'un procès. Il a imploré la compassion des autorités ottomanes du fait du grand nombre d'enfants, de femmes et de vieillards qui résidaient dans ces madrasas 57.

La famille al-Khatîb a continué d'occuper la madrasa après le démantèlement de l'État ottoman. En 1933, 'Ârif al-Khatîb, représentant ses frères, a même essayé d'inscrire la madrasa au service du tâbû en tant que propriété privée de sa famille. En réponse, le conseiller du chef du Conseil Musulman Suprême a adressé une lettre au directeur du service du tâbû portant le numéro 242 et datée du 14 août 1933, ordonnant de rejeter la demande d'inscription de la Madrasaal-Jawhariyya comme propriété privée de la famille al-Khatîb aux motifs qu'il s'agissait d'un waqf 58.

Par ailleurs, un autre membre de la famille al-Khatîb, à savoir Ibrahîm al-Khatîb, frère de 'Ârif al-Khatîb s'est opposé à la demande d'inscription de la madrasa. Il a envoyé une lettre au Département des Waqfs le 31 octobre 1933, dans laquelle il reconnaissait que la madrasa était un waqf et non pas la propriété privée de sa famille 59.

En dépit de ces oppositions, 'Ârif al-Khatîb a continué de prétendre que la madrasa était la propriété privée de sa famille, héritée de ses ancêtres, depuis plus de 200 ans. Mais les documents légaux présentés par ses adversaires (son frère, Ibrahîm, et le Conseil Musulman Suprême), ont démontré que la madrasa était un waqf et non pas une propriété privée 60.

Le Département des Waqfs a réussi à prouver que la madrasa était un waqf musulman grâce à une lettre datée du 23 juin 1933, envoyée par Muhammad 'Awa□, Directeur du Département des Waqfs, au Service du cadastre (tâbû), accompagnée de documents certifiant que la madrasa était un waqf. Malgré tout cela, le Département des Waqfs n'a pris aucune décision pour expulser la famille al-Khatîb de la madrasa. Le 25 juillet 1935, le Directeur des Waqfs de Jérusalem a adressé une lettre au directeur du Service du cadastre portant le numéro 1408, demandant à être tenu au courant de l'évolution de l'affaire de laMadrasaal-Jawhariyya 61.

La madrasa a continué d'être occupée par la famille al-Khatîb jusqu'au 16 juin 1981, date à laquelle elle a été louée au Département des Waqfs de Jérusalem pour héberger la section archéologique islamique. Néanmoins, le Département des Waqfs a continué de payer un loyer à la famille al-Khatîb pour l'occupation de la madrasa jusqu'en 1995, lorsqueMuhammad 'Azzâm, assistant du Directeur du Département des Waqfs de Jérusalem a adressé une lettre numérotée 11/1995 au secrétaire général des Affaires de Jérusalem et au Directeur des Waqfs de Jérusalem, refusant de payer le

loyer de la madrasa à la famille de ʻÂrif al-Khatîb. Sa lettre précisait qu'en dépit d'une mauvaise orientation de l'administration précédente, son administration n'assumerait plus cette charge aux motifs que la madrasa était un waqf et l'un des sites historiques les plus importants de Jérusalem 62.

2- Biens et revenus appartenant au waqf de la Khânqâh al-Salâhiyya

La tâche du mutawallî était essentiellement de gérer le waqf et de veiller à sa protection, de garantir une bonne exploitation de ses biens et de bons revenus et d'assurer la distribution de ces revenus aux bénéficiaires conformément à l'objectif initial du fondateur du waqf. Les documents que nous avons étudiés nous ont toutefois permis de constater les nombreux abus de la part de mutawallîs qui n'hésitaient pas à s'approprier les fonds des waqfs qu'on leur avait confiés.

Le 15 Rajab 1316/29 novembre 1898, le Ministre des Waqfs d'Istanbul, ʻAbd Allâh, a adressé une lettre portant le numéro 60 au Directeur des Waqfs de Jérusalem et au gouverneur de la ville, leur demandant d'enquêter sur les agissements des gestionnaires du waqf de Saladin dont certaines propriétés (maisons et boutiques) étaient situées dans le quartier chrétien près de l'église du Saint-Sépulcre. En effet, plusieurs plaintes avaient été adressées au Ministère des Waqfs par ʻAbd Allâh Wafâ al-ʻAlmî à propos de membres de sa propre famille qui géraient les biens immobiliers du waqf conformément aux firmâns des sultans depuis plusieurs années, et prétendaient que leurs contrats les autorisaient à résider sur place. En outre, la famille s'était appropriée les biens et avait monopolisé la totalité des revenus annuels d'environ 800 lîras 63. D'après la correspondance du Ministre avec le Directeur des Waqfs et le gouverneur de Jérusalem, les mutawallîs qui appartenaient à la même famille al-ʻAlmî que les plaignants, n'avaient pas le droit d'occuper ces maisons de waqf. De plus, les mutawallîs ne s'étaient pas contentés d'usurper les biens et les revenus, ils avaient aussi tenté d'en vendre une partie à l'église du Saint-Sépulcre (au profit de la France et de l'Autriche) « sans autorisation ». C'est ce que rapporte la lettre numéro 25 du Ministre des Waqfs datée du 13 Jumâdâ I 1317/19 septembre 1899 :

« La plainte présentée par ʻAbd Allâh Wafâ al-ʻAlmî nous a alertés sur les agissements des mutawallîs du waqf Saladin à Jérusalem et surtout sur la tentative appuyée d'Ahmad et Rashîd ʻAbd al-Ghanî al-ʻAlmî de vendre une partie du bien à l'église du Saint-Sépulcre. De plus, les deux individus considèrent ces biens immobiliers comme leurs biens personnels et gardent pour eux les revenus des waqfs d'une valeur de 800 livres. Après que

l'affaire a été entendue au tribunal, il a été décidé qu'Abd Allâh Wafâ al-'Almî n'a pas le droit de résider dans les maisons rattachées à la Khânqâh al-Salâhiyya et qu'il doit quitter les lieux sur le champ car sa présence empêche l'exploitation des lieux. »

Trois ans plus tard, cette affaire n'était toujours pas résolue. Aucun jugement n'a été rendu à l'encontre de la famille qui a continué d'occuper les lieux et de gérer les waqfs même après que preuve a été faite de leur malhonnêteté. La lettre numéro 51 adressée le 6 Jumâdâ I 1320/11 août 1902 par le Ministre des Waqfs, 'Adb Allâh, au muhâsib du Département des Waqfs de Jérusalem déclarait : « Un comité local a été formé aux fins de protéger les biens immobiliers waqfs de Saladin à Jérusalem suite à la lettre du Conseil administratif de Jérusalem qui annonçait le décès de plusieurs mutawallîs de ces waqfs. Les mutawallîs restants étant inaptes à la gestion des biens waqfs, ils chercheront à s'emparer des biens pour leur propre compte sans respect pour les règles des waqfs. Pour autant, en l'absence de jugement, ils n'ont pas pu être démis de leurs fonctions, malgré les preuves accumulées contre eux. À ce jour, aucune ordonnance n'a été rendue en dépit des demandes du Conseil administratif de Jérusalem. 64 »

3- Mosquée (Jâmi') Terra Santa

Le préjudice subi par les biens waqfs et leur exploitation illégale ne s'est pas limité aux biens immobiliers à vocation économique et culturelle mais il a également atteint des lieux de cultes comme les mosquées, qui étaient nombreuses à Jérusalem et dont certaines, en particulier les plus petites, étaient abandonnées. Pour illustrer ce phénomène, nous avons choisi l'exemple de la mosquée de Terra Santa (connue sous ce nom pour sa proximité du couvent Terra Santa).

Cette mosquée se trouvait en-dessous d'une maison appartenant à la famille al-Danaf, dans le quartier chrétien, près du couvent des Catholiques latins. Nos sources indiquent qu'à la fin du XIXe siècle, ce bâtiment était devenu inutilisable comme mosquée et que le mutawallî l'avait transformé en entrepôt (makhzan) qu'il louait pour son propre compte.

Dans une lettre datée du 4 Tishrîn II 1330 Mâlî/1913 et portant le numéro 6057 général, le Directeur des Waqfs de Jérusalem a écrit au gouverneur de Jérusalem pour l'informer de cet acte illégal : « J'apprends d'une source sûre que la Mosquée Terra Santa est actuellement utilisée comme makhzan. Si elle contient des biens appartenant au locataire, il faut les retirer tout de suite et rendre la mosquée à la Direction des Waqfs. Vous êtes priés de procéder à une enquête pour savoir comment la mosquée a été transformée

en makhzan, qui l'a louée, et à qui appartiennent les affaires qu'elle contient. »

Les résultats et conclusions de l'enquête du gouverneur de Jérusalem, qui a fait appel à la police pour suivre l'affaire, ont été remis à la Direction des Waqfs le 10 Tishrîn II 1330 Mâlî/1913. Il a été ordonné de prendre les mesures nécessaires, par lettre adressée à la Direction de la Police, sous le numéro 1532/2915. Il s'est avéré que les clefs de ladite mosquée était chez Shaykh Sa'îd Afandî, et qu'elles n'ont été rendues qu'en 1914 65.

4- Waqf al-Shaykh Ibrâhîm Afandî

Les intérêts personnels des mutawallîs ont parfois conduit à l'exploitation illégale des biens waqfs. Dans certains cas, le mutawallî d'un waqf autorisait la saisie d'un bien waqf au profit d'un particulier et par intérêt personnel en dépit de l'opposition des autres mutawallîs. En conséquence, le détenteur illégitime, usurpateur du bien waqf, devenait le propriétaire légal de ce bien contre le paiement d'une somme d'argent.

Pour illustrer cette stratégie, nous citerons le cas du bien waqf d'Ibrâhîm Afandî. Mîkhâ'îl Kûrjî, de nationalité russe, qui avait loué par contrat de location simple (ijâra wâhida) une parcelle (ar☐) appartenant au waqf du Shaykh Ibrâhîm Afandî. Ce terrain était situé à Jérusalem près de la porte de Damas. Le locataire s'est installé sur une superficie de 54,5 dhirâ's. Le mutawallî Shaykh 'Uthmân Afandî a porté plainte contre lui. Mais le jugement n'a pu lui donner raison car un autre mutawallî du même waqf, responsable en chef du Dôme du Rocher, Shaykh 'Abd Allâh Afandî, avait accordé à Mîkhâ'îl Kûrjî l'autorisation d'exploiter le terrain en échange d'une certaine compensation pour lui-même, de manière illégitime. Nous n'avons pas pu trouver dans les documents la nature exacte de cette compensation. Fort de cette autorisation, Mîkhâ'îl Kûrjî a construit des bâtiments sur le terrain. L'autre mutawallî, Shaykh 'Uthmân Afandî, a de nouveau porté plainte contre Mîkhâ'îl Kûrjî. Un deuxième jugement a été ordonné par lequel le procureur du tribunal religieux de Jérusalem a demandé la démolition de la construction faite sur le terrain du waqf aux motifs qu'elle portait atteinte au waqf. Il a donné l'autorisation de changer le statut de la location, d'une location simple à une location à long terme pour la somme de 40 qirshs par an 66.

Ce jugement a encouragé le Shaykh 'Abd Allâh Afandî à louer une autre parcelle d'une superficie de 1 800 dhirâ's carrés du même waqf par contrat de location à long terme pour la somme de 200 qirshs par an au même locataire Mîkhâ'îl Kûrjî. Shaykh 'Abd Allâh Afandî a donné l'autorisation de

construire sur le terrain. Le locataire, de son côté, l'a enregistré au tâbû comme sa propre propriété.

Le mutawallî, le Shaykh ʻUthmân Afandî, a adressé une plainte à ʻAbd Allâh, Ministre des Waqfs, qui a procédé à une enquête. À l'issue de l'enquête, le ministre a adressé au gouverneur de Jérusalem la lettre qui suit, portant le numéro 5 et datée du 12 Dhû al-Qaʻda 1314/14 avril 1897, dans laquelle il a exposé les conclusions de l'enquête et sa décision :

« Le revenu de cette location atteint aujourd'hui la somme de 80-100 livres par an. Attendu que le waqf mentionné est un waqf ahlî et suite à des demandes de permis de construire plusieurs bâtiments sur le terrain, nous avons fait appel au tribunal religieux qui a indiqué que le terrain est loué par contrat de location simple alors qu'un contrat de hikr est nécessaire.Il a également indiqué que, selon la règle de la muhâsaba des waqfs du 28 avril 1312/1896, les terres waqfs exploitées (mustaghallât) doivent être sous contrat de muqâtaʻa car les constructions faites sur ce terrain sont exploitées comme immeubles et transformées en églises.

Le Conseil d'administration des waqfs a accepté d'établir un contrat de muqâtaʻa. Or, toute autorisation de construction ou de plantation doit être accordée sur firmân du sultan. De plus, le mutawallî et le juge ne sont, ni l'un ni l'autre, habilités à établir un contrat de muqâta'a, cette procédure étant contraire aux lois ; enfin, le système de muqâta'a est réservé aux services gouvernementaux et aux fondations pieuses non musulmanes.

La location des terres et des biens immobiliers des waqfs doit se faire sous contrat de location simple, à long terme ou hikr ; la construction qui a été faite sur le terrain est donc illégale. Une enquête est nécessaire pour savoir qui a procédé ainsi, si la construction de l'église a été arrêtée et quelle est la nature exacte du contrat de location. Nous demandons rapidement un rapport détaillé sur cette affaire. 67 »

Nous n'avons trouvé aucun document sur les suites données à cette affaire.

Par le biais des contrats de l'exploitation du waqf

Certains contrats d'exploitation des biens waqfs ont contribué à l'usurpation des revenus des waqfs. De telles situations naissaient de la politique des exploitants de biens waqfs qui considéraient les biens waqfs comme leurs biens propres, ou suite à des problèmes d'application du règlement sur l'exploitation des biens waqfs dans le droit musulman en vigueur à Jérusalem à cette époque (1858-1917) ou encore, à cause du règlement lui-même. Par exemple, le règlement autorisait les locataires à exploiter les

biens waqfs comme ils l’entendaient (construction et/ou culture) et reconnaissait que toute réalisation d’un locataire sur un terrain de waqf devenait son bien propre et serait transmis à ses héritiers. Le mutawallî n’avait pas le droit de l’expulser du terrain tant qu’il payait son loyer même si le montant du loyer n’évoluait que rarement avec les années et ne correspondait plus aux prescriptions initiales du waqf. Les jurisconsultes ont autorisé différents moyens de location comme le hikr, le khulû, la location à long terme (ijâra tawîla), la double location (ijâratayn) ainsi que la substitution (istibdâl) mais uniquement dans les cas où le waqf en bénéficiait, comme nous l’avons expliqué plus haut.

1- Contrats de location

Les procès qui ont eu lieu au tribunal de Jérusalem nous révèlent la nature des plaintes sur le pouvoir abusif des locataires qui considéraient parfois le bien loué comme leur propriété privée et, de ce fait, refusaient de payer le loyer. Par exemple, l’un des locataires des biens waqfs d’Abû Madyân dans le quartier des Maghrébins avait planté un potager (hâkûra). Il y a eu litige entre le locataire et le mutawallî du waqf en 1247/1831 parce que le locataire avait gardé les revenus du potager pour son propre compte 68.

Dans un autre cas, Ibrâhîm Afandî b. Mustafâ Afandî al-Husaynî, mutawallî sur un tiers du waqf Ahmad al-Tharwînî de Jérusalem, a porté plainte contre Shaykh Husayn b. ‘Awa□ b. ‘Abd al-Wahhâb al-Ghazzî, le 24 Jumâdâ II 1332/20 mai 1914, devant le juge de Jérusalem. Le motif de sa plainte était qu’al-Ghazzî avait loué une dâr appartenant au waqf pour la somme de 12 livres françaises, mais avait seulement payé 8 livres, alors qu’il s’était engagé par contrat. Le locataire a reconnu le bien-fondé de la plainte et s’est engagé devant le juge à payer la totalité de la somme 69.

Mais, il arrivait aussi fréquemment que le locataire ne reconnaisse pas être redevable du loyer et qu’il considère le bien waqf comme sa propriété. Dans certains cas, le juge rejetait une plainte contre un locataire aux motifs de prescription (al-taqâdum). Par exemple, le 17 Muharram 1335/5 décembre 1917, les mutawallîs du même waqf Ahmad al-Tharwînî ont porté plainte contre Ahmad Badawî Afandî, locataire des quatre dukkâns sises dans le Sûq Khân al-Zayt appartenant à ce waqf, pour non paiement du loyer depuis quinze ans. Le juge de Jérusalem n’a pas donné suite en raison du dépassement du délai imparti pour que cette plainte soit prise en compte, conformément aux dispositions des articles 1660 du Code civil ottoman 70. Le juge n’a fait que suivre la loi et, dans cette affaire, la faute revenait aux mutawallîs du waqf qui avaient négligé d’intenter une action en temps voulu.

La location à long terme (ijâra tawîla) a parfois conduit à la transformation de statut de propriété de bien waqf en bien privé. Elle consistait en un contrat de location conférant au locataire le droit de jouissance des terres ou biens immobiliers du waqf sans restriction dans le temps, moyennant le versement d'un loyer annuel. Le droit du locataire était un droit réel 71. C'est-à-dire que le contrat de location de longue durée donnait au locataire, moyennant un certain loyer, le droit de construire toutes sortes d'immeubles et de cultiver les terres des biens-fonds appartenant au waqf. Les constructions et les plantations appartenaient au locataire.

Ce contrat donnait donc au locataire le droit de propriété et d'usufruit des biens waqfs sous réserves du paiement du loyer. Nous citerons l'exemple du transfert légal à l'Empereur français Napoléon III, de la propriété de deux terrains sis au village de 'Ayn Kârim (appelé par les Français, Saint Jean du Désert). Ces terrains appartenaient au waqf Abû Madyân. Selon un rapport du consul de France à Jérusalem adressé au Ministre des Affaires étrangères portant le numéro 18, daté du 8 novembre 1866, la transformation de ces terrains a été validée par un contrat de double location. Dans ce rapport, le consul écrit :

« Conformément à la teneur du dernier firmân obtenu par M. le Ministre de Moustier (firmân en date du 28 Muharram 1282/23 juin 1865), il fallut fixer l'impôt foncier dû annuellement au fisc ottoman et la redevance également annuelle (ijâra) due au mutawallî du waqf. Cette autorisation du sultan a été faite dans le but de construire une maison pour les orphelines chrétiennes sous la direction des sœurs religieuses françaises.

Pour ces terrains qui étaient des biens waqfs, chacun des paiements annuels a été après enquête publique évalué à 108 piastres turques ; ce qui fait en tout 216 piastres turques, de 45 à 50 francs de notre monnaie. La moitié de cette somme devra être versée chaque année au Trésor Public ottoman, l'autre pareillement chaque année, dans la caisse de l'administration de la fondation pieuse des Maghrébins (waqf Abû Madyân). C'était là un point important puisque le transfert légal de la propriété pleine et entière au gouvernement français de ces bâtiments constituait réellement son droit de propriété et de protectorat absolu sur cet établissement religieux. Le juge de Jérusalem a notifié cette cession et lui a donné le caractère authentique et légal par la teneur de l'acte public. 72 »

Il est utile de signaler que ces terrains étaient exploités par Mîna b. Fransîs par contrat de muzâra'a. Mais ce dernier a renoncé à son droit d'exploitation sur les terrains au profit du consul français de Jérusalem, représentant l'Empereur français Napoléon III, contre une compensation de 310 livres françaises.

Cet acte est inscrit au registre du tribunal religieux de Jérusalem. Il indique que la superficie des terrains était de 8 dûnums et 3,5 qîrâts 73. Muhammad ʻÂrif al-Maghribî, mutawallî du waqf Abû Madyân a autorisé le consul général de France à bâtir des pièces et à planter des arbres, à son gré, avec les deniers de la France. Les terrains, les bâtisses et les plantations sont devenus la propriété de la France, moyennant le versement de la redevance annuelle de 216 piastres au waqf et au Trésor. Les témoins étaient ʻAlî Zayd al-Khâlidî, Muhammad ☐âlib al-Shihâbî, Mustafâ Rashîd al-Khâlidî, Khâlîl al-Turjumân, ʻAbd al-Rahmân al-Khâlidî, Sulaymân al-Khâlidî, Sanad Ibrâhîm al-Khâlidî, al-Hâjj Yûsuf al-Khâlidî et Muhammad Yâsîn al-Khâlidî 74.

2- Contrats de khulû

À Jérusalem à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, le khulû était un bail par lequel un bien immobilier de waqf en mauvais état pouvait être loué à condition qu'il soit rénové aux frais du locataire et avec l'accord du mutawallî et l'autorisation du juge. L'argent investi dans les rénovations restait la propriété du locataire (khulû mursad) lequel avait un droit de décision sur l'immeuble tant qu'il payait son loyer. Ni le mutawallî ni le jugene pouvait chasser le locataire sauf s'il refusait de payer son loyer. Cette démarche s'appellait le khulû sharʻî 75.

Cependant, certains locataires considérant le bien en waqf comme leur propriété privée, ne payaient pas de loyer 76, notamment dans le cas de transformation d'un bien waqf loué par contrat de khulû entre générations d'une même famille par la règle d'héritage. Les registres des cadis de Jérusalem nous ont fourni plusieurs exemples de locataires qui avaient vendu leurs biens ; les nouveaux locataires considéraient alors le khulû comme leur propriété et ne payaient plus le loyer au waqf 77. Nous citerons l'exemple des frères ʻAbd al-Qâdir et Husayn, fils de ʻAbd al-Rahmân Qâtûbjî, locataires par bail khulû d'une dâr sise dans la Mahallat al-Maghâriba. Cette maison appartenait aux waqfs du Haram al-Sharîf et au waqf des Maghrébins ; les frères ne payaient pas les 3 qirshs annuels stipulés par le khulû pour cette maison. Le khulû de la dâr avait été transmis de génération en génération 78. Bien que la somme à payer fût très faible puisqu'elle n'avait pas été révisée depuis l'établissement du bail, les locataires ne payaient rien au waqf.

La transmission des biens waqfs sous contrat de khulû sans possibilité d'augmenter le prix des loyers 79 conduisait à une diminution considérable de leur valeur locative. Par conséquent, les bénéficiaires des revenus de ces biens waqfs ne percevaient plus qu'un montant symbolique.

Prenons l'exemple du mutawallî des waqfs de la communauté copte de Jérusalem qui, en 1287/1870, a loué par contrat de khulû une savonnerie appartenant au waqf Muhammad Sun' Allâh al-Khâlidî. Cette savonnerie était située dans la rue du Khân al-Zayt à Jérusalem ; son prix était de 4 400 qirshs à payer immédiatement et de 95 qirshs de loyer annuel. Après 38 ans, le montant du loyer annuel n'ayant pas changé, une plainte a été déposée auprès du juge par le mutawallî du waqf contre le locataire. Le mutawallî a demandé que la savonnerie transformée en maison par le locataire sans autorisation lui soit restituée 80.

'Uthmân Ishqîr a loué la dukkân numéro 1588 sise dans la section nord du Sûq al-□abkh à Jérusalem par contrat de khulû contre une somme annuelle de 58 qirshs. Cette dukkân appartenait au waqf du Haram al-Sharîf. Après 10 ans, au début du mois de Dhû al-Hijja 1281 /27 avril 1865, le locataire a vendu le khulû de cette dukkân à Muhammad Nasra al-Luddî pour la somme de 4 300 qirshs. Le nouveau locataire s'est aussi engagé à payer la somme annuelle de 58 qirshs au waqf 81. Autrement dit, après 10 ans, le montant annuel du loyer sous contrat de khulû était toujours de 58 qirshs. L'augmentation du prix de la location de biens immobiliers à Jérusalem n'avait pas profité au waqf.

Les registres des cadis de Jérusalem renferment des cinquantaines d'exemples de biens waqfs transférés d'un waqf à un autre par contrat de khulû. Venait alors un changement de bénéficiaires du waqf selon les conditions du nouveau fondateur. Plusieurs biens waqfs musulmans ont ainsi été transformés en waqfs non musulmans par le biais de la location, notamment par contrat de khulû accordé aux non-musulmans. Ils ont ensuite mis en waqf le khulû à leur profit ou au profit de leur communauté religieuse en s'engageant toutefois à payer le khulû aux waqfs initiaux.

Nous avons pu constater que certains biens waqfs khayrî ont été transformés en waqf dhûrrî par le biais du khulû. Nous en citerons plusieurs exemples : Ahmad b. Mahmûd a hérité de son père le khulû d'un café, connu sous le nom d'al-Bâshûra sis dans le Sûq al-Bâshûra. Ce café appartenait aux waqfs du Dôme du Rocher. Le 15 Jumâda I 1275/21 décembre 1858, Ahmad b. Mahmûd a mis en waqf le khulû du café à son profit, au profit de sa sœur puis de leurs descendants. Ainsi, le café qui appartenait aux waqfs du Dôme du Rocher a été transformé en waqf au profit du locataire et de sa famille. Le document ne mentionne pas si le locataire s'est engagé à payer le khulû aux waqfs du Dôme du Rocher 82.

En 1293/1876, Hannâ Afandî Frûtîkr a acheté le khulû d'une maison appartenant au waqf Ahmad al-Tharwînî et s'est engagé à payer la somme annuelle de 50 qirshs pour le khulû de cette dâr. En 1308/1890, il a mis en

waqf le khulû de cette dâr au profit des pauvres de la communauté éthiopienne de Jérusalem 83. Ainsi la dâr qui appartenait au waqf dhurrî musulman est devenue un waqf khayrî chrétien.

Enfin, en 1287/1870, Mûsâ b. Ishâq b. Yûdâ a acheté le khulû d'une dâr et d'une dukkân appartenant au waqf al-Dankaziyya. Il s'est engagé à payer au waqf la somme annuelle de 5 zolota pour le khulû de ces biens. Au début de Safar 1306/1888, il a mis en waqf le khulû de ces biens au profit de la communauté ashkénaze de Jérusalem 84.

3- Contrats de hikr

La location d'une terre waqf par contrat de hikr autorisait le locataire à exploiter un bien comme il l'entendait ; il pouvait y construire des bâtiments ou cultiver la terre. Tout le profit tiré de l'exploitation du terrain appartenait au locataire de plein droit, puis à ses héritiers. Le mutawallî n'avait pas le droit de le chasser de la terre tant qu'il payait le loyer. Fréquemment, le prix du loyer établi au départ ne changeait pas au fil des années et même pendant des générations de successeurs du premier locataire 85. Le montant devenait presque insignifiant, plutôt symbolique, ce qui revient à dire que le bien waqf exploité par le moyen du hikr perdait lui aussi, en quelque sorte, son statut de waqf et devenait peu à peu une propriété privée.

Pour développer cette hypothèse, nous citerons l'exemple suivant : le 15 Sha'bân 1264/17 juillet 1848, se sont présentés au Conseil du tribunal de Jérusalem le drogman des moines latins de Jérusalem et quelques membres de la famille al-'Almî, mutawallîs du waqf de la Khânqâh al-Salâhiyya à Jérusalem. Les deux parties venaient officialiser le contrat de hikr passé entre elles pour la location d'un terrain appartenant au waqf de la Khânqâh al-Salâhiyya. Les moines latins de Jérusalem le louaient par acte légal inscrit en 1160/1747. La famille al-'Almî a confirmé cet accord pris par leurs ancêtres, et affirmé qu'ils recevaient des locataires un loyer de 40 pièces d'argent égyptiennes (qit'a fi□□iyya misriyya). Ils ont demandé à ce que le patriarche et les moines soient autorisés à exploiter le terrain en question comme ils le voulaient. Toute construction réalisée par eux serait la propriété des moines à condition qu'ils continuent de payer le loyer fixé à l'avance. Le juge de Jérusalem a donné son accord et maintenu le montant du loyer à 40 pièces d'argent égyptiennes 86. Autrement dit, le montant initial de 40 pièces d'argent a été maintenu même 104 ans après la signature du premier contrat. Il semble évident que la valeur locative du bien avait tant diminué avec les années qu'elle ne correspondait plus aux prescriptions initiales du waqf - qu'elle allait même à l'encontre des dispositions prévues par les jurisconsultes qui autorisaient la location par contrat de hikr uniquement si elle apportait un bénéfice au waqf 87.

Dans d’autres cas, le locataire sous contrat de hikr,s’appropriait le bien immobilier qu’il exploitait depuis de nombreuses années et s’abstenait de verser le prix du loyer. Ainsi le bien immobilier waqf se transformait en bien personnel.

Toujours à propos de la communauté latine, nos documents nous révèlent que le patriarche de l’église latine louait à Jérusalem deux biens immobiliers appartenant au waqf mundaris pour la somme de 11 934 lîras. Il a payé régulièrement jusqu’à 1922 88 puis a cessé de payer. En 1953, c’est-à-dire après la fin du Mandat britannique en Palestine et le transfert de Jérusalem à la Jordanie, le Département des Waqfs a réclamé à l’ancien locataire, le patriarche, les loyers pour la période de 1922 à 1953. Ce dernier a rejeté la demande et, s’appuyant sur la correspondance échangée entre les deux parties, a nié le fait qu’il louait des biens waqfs et affirmé que les biens en question étaient la propriété de son patriarcat 89.

Autre affaire semblable : le Directeur des Waqfs de Jérusalem, Ibrahim Sa‘îd al-Husaynî, a adressé une lettre numérotée 1262, le 7 mai 1947 au patriarche des Orthodoxes de Jérusalem lui réclamant le règlement de 46 774 lîras, somme correspondant au montant du loyer d’une parcelle de terre exploitée par contrat de hikr entre 1922 et 1947.Cette terre, qui se trouvait près de la Porte al-Asbât, appartenait au waqf de la Khânqâh al-Salâhiyya 90. Nous n’avons pas trouvé d’autres éléments sur cette affaire et ne savons pas si le loyer a été réglé ou si le locataire a nié l’appartenance du bien au waqf.

Il est évident que les circonstances politiques de Jérusalem à partir de la fin de la période ottomane, et notamment l’absence d’un gouvernement central soucieux de la sauvegarde des biens waqfs, ont encouragé les locataires des biens waqfs à ne pas payer leurs loyers aux waqfs. Ils pouvaient exploiter ces biens, et particulièrement ceux loués par contrat de hikr comme s’ils étaient leurs biens propres.

Le vice-directeur des archives ottomanes de Jérusalem affirmait, dans une lettre datée du 4 juin 2000, adressée au Directeur des archives des waqfs, que les locataires de 550 biens immobiliers waqfs exploités par contrat de hikr ne payaient plus leurs loyers depuis 1967 91.

À ce propos, nous citerons le cas des terres de Bethléem et Bayt Jâlâ qui appartenaient au waqf de la Khâssikî Sultân. Ces terres étaient louées par contrat de hikr au profit des résidents de ces villages. Nos sources indiquent que la Khâssikî Sultân, épouse du sultan Soliman le Magnifique, avait acheté, de ses propres deniers, 18 qîrâts du village de Bethléem et de Bayt Jâlâ. Ce waqf avait été inscrit comme waqf sahîh aux registres du tribunal

religieux de Jérusalem en 967/1557. Le sultan Qaytbây avait aussi acheté, de ses propres deniers, les 6 qîrâts restants. De cette façon, tous les terrains de Bethléem et de Bayt Jâlâ étaient devenus un waqf sahîh. Tous les résidents de Bethléem et de Bayt Jâlâ travaillaient donc ces terrains en tant que locataires du waqf. Certains terrains de Bethléem et Bayt Jâlâ étaient loués par contrat de hikr. Leurs occupants payaient un loyer au waqf. En cas de transmission de hikr d'une personne à une autre, le juge de Jérusalem et le service du tâbû devaient être consultés. L'acte délivré devait mentionner que la terre appartenait au waqf de la Khâssikî Sultân. Le gouvernement obligeait les résidents de Bethléem et de Bayt Jâlâ à consulter le Département des Waqfsde Jérusalem et à payer le loyer du hikr avant toute transaction au tâbû concernant leurs terres, qu'il s'agisse d'une vente, d'une location ou autre.

Nous avons trouvé quelques exemples à Bethléem de transmission de baux hikr d'une personne à une autre par la vente des biens-fonds ou des plantations qui se trouvaient sur le terrain du waqf.

Le 23 Sha'bân 1282/11 janvier 1866, Jâd Allâh b. Mîkhâ'îl, résident de Bethléem et citoyen ottoman, a acheté, de ses propres deniers, à Jiryis b. Nikûlâ Jiryis Yûsuf, tout ce que ce dernier possédait légalement pour l'avoir reçu en héritage de son père, après partage avec son frère. Les témoins de cette transaction étaient 'Abd Allâh Sam'ân le Latin, Hannâ, le frère du vendeur et Jiryis, fils de Hannâ al-Bandaq, tous de Bethléem. La vente incluait les 15 oliviers plantés sur le terrain du waqf de la Khâssikî Sultân situé au nord de Bethléem et à l'ouest d'Abû Hilwâ, limité à l'ouest et au nord par la propriété du frère du vendeur Khalîl, et à l'est et à l'ouest par les vergers des fils Batta. Le prix de ces oliviers était de 2 060 qirshs. Jâd Allâh s'est engagé devant le juge à payer tous les droits chaque année audit waqf 92.

Le même jour, 'Abd Allâh b. Jiryis al-Qattân, résident de Bethléem et citoyen ottoman, a acheté, de ses propres deniers, les figuiers et les grenadiers plantés dans un potager situé à Bethléem, dans le quartier d'al-Fawaghra, à Ibrâhîm b. Khalîl Mâriah 'Usfûra qui en était le propriétaire légitime pour les avoir achetés antérieurement. La vente a eu lieu en présence du juge de Jérusalem, en présence des témoins Antwûn b. Ya'qûb Salâma, Farah al-Qattân b. Fransîs al-Qattân et Ya'qûb b. Hannâ. Le potager était délimité au sud par la maison du vendeur susmentionné, à l'est par la voie donnant sur la route publique, au nord et à l'ouest par les figuiers des fils 'Îsâ al-Battârisa. Le tout appartenait au waqf de la Khâssikî Sultân. Le vendeur a reçu 16 lîras majîdî pour cet achat. L'acheteur s'est engagé devant le juge à payer le hikr de ce terrain chaque année audit waqf 93.

Toujours à Bethléem, le 29 Sha‘bân 1282/17 janvier 1866, Sâlih Ya‘qûb Marqas et son neveu ‘Abd Allâh b. ‘Îsâ Marqas, tous deux citoyens ottomans de Bethléem, ont acheté, de leurs deniers, à Ilyâs b. ‘Îsâ al-Jada‘ également résident de Bethléem, les figuiers plantés sur un terrain situé à l'est du couvent romain dont il était légalement propriétaire, son père les ayant achetés. Les témoins étaient ‘Abd Allâh b. Yûsuf Jaqmân et ‘Îsâ Sulaymân Marqas, et le terrain planté était limité au sud par les arbres du couvent romain, à l'est par les vergers de Jiryis ‘Atâ Allâh et ‘Îsâ al-Sahûriyya, au nord par un terrain appartenant à Hannâ Hazbûn et à l'ouest par les vergers d'Abû Jiryis. L'acheteur s'est engagé devant le juge à payer le hikr du terrain chaque année au waqf de la Khâssikî Sultân 94.

Le 25 Dhû al-Qa‘da 1282/11 avril 1866, al-Khawâjâ Ibrâhîm b. ‘Îsâ al-Ja‘‘âr, a acheté, de ses deniers, la moitié, soit 12 qîrâts, des figuiers, grenadiers et oliviers plantés sur un terrain du waqf de la Khâssikî Sultân situé au sud de Bethléem, à Sulaymân b. Ilya Baraka, qui en était le propriétaire légal pour les avoir hérités de son père et avoir racheté la part de sa sœur Baraka et de sa mère Hulwa. Le vendeur et l'acheteur se sont présentés devant le cadi de Jérusalem avec les témoins Jiryis b. Ayyûb et Yûsuf Nâsir. Le terrain, limité au sud par un terrain appartenant à la famille Jaqmân, au nord par la route et par le verger (karm) de Dâwûd, à l'est par le karm de Khalîl Baraka et à l'ouest par le karm d'Ismâ‘îl Baraka, a été acheté pour la somme de 15 lîras d'or majîdî. L'acheteur s'est engagé devant le juge à payer le hikr de ce terrain au waqfde la Khâssikî Sultân 95.

Le même 25 Dhû al-Qa‘da 1282/11 avril 1866, Sâlih Ya‘qûb Marqas, citoyen ottoman, a acheté, de ses propres deniers, à ‘Abd al-Rahmân b. al-Hâjj Sâlim al-Fâghûrî, l'exploitation d'un terrain du waqf de la Khâssikî Sultân situé à l'ouest de Bethléem, limité au sud et à l'est par les oliveraies des fils d'Ahmad Kan‘ân al-Fâghûrî, au nord par les vergers de Khalîl Marqas et à l'ouest par la figueraie de Farah Qattân, pour la somme de 1 900 qirshs. L'acheteur s'est engagé devant le juge à payer le hikr de ce terrain au waqf de la Khâssikî Sultân 96.

Nous avons également trouvé quelques exemples de transmission de baux hikr, par la vente de biens-fonds ou plantations qui se trouvaient sur le terrain du waqf, à Bayt Jâlâ.

Citons d'abord l'exemple du gouverneur de Jérusalem qui, le 2 Dhû al-Qa‘da 1267/21 septembre 1851, a acheté, au nom du Trésor Public et avec les deniers du Trésor Public, à Nasr Allâh b. Abû ‘Ammah, Hannâ b. Badr, Salâmah b. Duqmâq et Nâsir b. Bûlus conjointement, tous quatre issus de la communauté romaine, citoyens ottomans et résidents du village de Bayt Jâlâ, le hikr d'un potager cultivé sur un terrain du waqf de la Khâssikî

Sultân dont ils étaient les propriétaires légitimes sans contestation ni litige en date de l'acte de vente. Les vendeurs et le gouverneur se sont présentés devant le Conseil du cadi de Jérusalem pour la vente au Trésor Public. La vente incluait l'ensemble des arbres plantés et des clôtures des huit potagers situés dans le village de Bayt Jâlâ, mesurant 21 dhirâ'ʿs de long et 12 dhirâʿs de large, bordés au sud par le terrain Bayadir, à l'est par le potager de Shihâda b. Rabâh et Mûsâ Abû Shâmiyya et au nord par la route publique et le potager du fils d'Abû ʿÎd 97. L'acheteur a payé la somme de 8 750 qirshs. Mais le document ne mentionne pas si l'acheteur s'est engagé devant le juge à payer le hikr du terrain au waqf de la Khâssikî Sultân.

Le 25 Dhû al-Qaʿda 1282/11 avril 1866, Samʿân Afandî a acheté, en vertu de la procuration qu'il avait reçue, à Antwân Marqas b. Jiryis Marqas et Qablân b. Butrus, sujets ottomans, l'ensemble des figuiers, oliviers, et vergers plantés sur un terrain du waqf de la Khâssikî Sultân qu'ils possédaient ou géraient légalement pour les avoir achetés à Khalîl Hazbûn. Ils se sont présentés ensemble devant le nâ'ib du cadi de Jérusalem. Le terrain était situé à l'est de Bayt Jâlâ et connu sous le nom de Bâb al-Ziqâq, limité au sud par un terrain appartenant à Hannâ Ansâr, à l'est par la rue publique, au nord par la route de Bayt Jâlâ et à l'ouest par un terrain appartenant à Qastandî al-Huwârî. L'acheteur a payé la somme de 1 000 qirshs. Samʿân Afandî s'est engagé devant le juge à payer le hikr du terrain chaque année au waqf de la Khâssikî Sultân 98.

Par ailleurs, les registres des cadis de Jérusalem indiquent que les terrains situés à l'ouest du village de Bayt Jâlâ, appartenant au waqf de la Khâssikî Sultân, et connus sous le nom d'al-Qasr, étaient loués par bail de hikr au profit des waqfs des pauvres et des moines du couvent romain de Jérusalem. Ils étaient gérés par Nikûfûrs Afandî, patriarche de la communauté roumaine de Jérusalem, responsable et représentant des pauvres et des moines 99.

Le fait de n'être que locataires et non propriétaires de biens appartenant au waqf de la Khâssikî Sultânétait, pour les résidents de Bethléem et de Bayt Jâlâ, un lourd fardeau transmis de génération en génération. Ils ont à maintes reprises essayé de changer la situation. À l'époque du Mandat britannique, une tentative de prouver que les terres de Bethléem et de Bayt Jâlâ n'étaient pas un waqf a échoué. Une requête a été déposée au service du tâbû mais le tribunal a jugé que les terres de Bethléem et de Bayt Jâlâ, dans leur globalité, étaient un waqf sahîh. À l'époque jordanienne (1948-1967), plus exactement en 1952, Hannâ ʿÎsâ Qawwâs, résident de Bethléem, a lui aussi déposé une plainte - numéro 52/110 - en annulation du statut de waqf auprès du Tribunal de Jérusalem. Cette nouvelle tentative a également

échoué, le tribunal considérant les terres de Bethléem et de Bayt Jâlâ comme un waqf ghayr sahîh100.

Une nouvelle plainte, enregistrée sous le numéro 56/123, a été déposée cette même année 1952, par 13 délégués des résidents, auprès du tribunal jordanien, sollicitant l'annulation du statut de waqf et l'interdiction au waqf d'exiger un loyer de hikr aux motifs que les terrains des villages n'étaient pas un waqf sahîh mais un waqf takhsîsât et que, par conséquent, les terres appartenaient aux résidents. L'affaire a duré deux ans et donné lieu à des dizaines d'audiences sans que les villageois ne puissent pour autant prouver le bien-fondé de leurs prétentions. Le Conseil du Département des Waqfs a en effet conclu que Bethléem et Bayt Jâlâ étaient un waqf sahîh, inscrit aux registres du tribunal de Jérusalem et au tâbû d'Istanbul. De plus, le waqf bénéficiait d'une décision du tâbû, datant de l'époque du Mandat britannique, stipulant que les terres en question étaient un waqf sahîh. Le Département des Waqfs a su démontrer que les terres de ces villages avaient été mises en waqf dans leur totalité et sans aucune exception, et qu'aucune de ces terres ne saurait être exemptée de hikr. Si certains lots de terre de ces deux villages avaient été enregistrés comme terres mîrî, ils l'avaient été par erreur ou par tricherie 101.

Le Département des Waqfs a produit quelques exemples de falsifications dans l'enregistrement des terres en tant que biens « non waqf ». Le service du tâbû a ensuite examiné ces affaires et réclamé l'arriéré des hikrssur les terres inscrites au tâbû comme terres mîrî. Citons comme exemples le dossier numéro 56/297, 56/8/19-633 au nom de Shukrî Hannâ de Bethléem, dont le bien était enregistré comme terrain mîrî, et le dossier numéro 47/2326 au nom de Ya'qûb Ilyâs Hanâniya. Il y a eu réclamation de hikr pour ces deux affaires ; ou encore le dossier numéro 54-57/334, du 21. 6. 1957 au nom de Bshâra Hannâ Mas'ad qui a été contraint par la force de payer le hikr. Enfin, citons le dossier numéro 7/307 en 25.6.1957 enregistré au nom de Salîm Mitrî.

Enfin, le service du tâbû de Jérusalem a traité beaucoup d'affaires concernant certaines terres du waqf de la Khâssikî Sultân inscrites au cadastre comme propriétés privées, sur demande du Directeur des Waqfs de Jérusalem qui avait reçu des plaintes contre les propriétaires. Il en ressort qu'aucune concession n'a été faite à propos des terres mises en waqf surtout celles qui avaient été déclarées comme waqfs à l'époque ottomane, à l'époque du Mandat britannique et à l'époque jordanienne 102.

Malgré toutes ces démarches, les résidents de Bethléem et de Bayt Jâlâ ont refusé de reconnaître le statut de waqf des terres de leurs villages et refusé de payer le hikr au Département des Waqfs bien qu'héritiers du loyer à

payer, génération après génération. Le 8 Jumâdâ I 1378/20 novembre 1958, ‘Abd al-Ghanî Kamla, avocat du Département des Waqfs de Jérusalem a adressé au gouverneur des provinces de Jérusalem et Hébron, le texte suivant :

« Le Directeur des Waqfsde Jérusalem s’est rendu, en compagnie de Shakîb al-Daqqâq, comptable des waqfs, et du policier Fahmî al-Ja‘barî, à la résidence de ‘Atâ Allâh Sam‘ân pour encaisser le solde du hikr. À proximité de la maison, ils ont été accueillis par l’épouse de ‘Atâ Allâh. Elle leur a demandé de revenir lorsque le mukhtâr de Bethléem et son frère Hanna Sâbâ seraient présents. Lorsque le policier et le comptable sont revenus, Hanna Sâbâ a attaqué le comptable des waqfs en le frappant au visage pendant que les autres attaquaient le policier et essayaient de lui prendre son fusil. »

L’avocat a précisé que les attaques avaient été portées contre des représentants de l’État dans l’exercice de leur fonction. Il a demandé une enquête et la comparution des accusés. Il a déclaré que le Département des Waqfs ne pourrait plus recouvrer le solde des hikrs des habitants de Bethléem et de Bayt Jâlâ sans la protection de l’État 103.

L’un des exemples qui illustrent le mieux le refus des résidents de Bethléem et Bayt Jâlâ de payer le hikr est celui de Hannâ ‘Îsâ Qawwâs. Il louait à Bethléem une maison comprenant cinq pièces, un salon, des toilettes et des arbres. Cette maison avait été construite avant 1331/1912 sur un terrain d’environ 1 000 mètres carrés qui appartenait au waqf de la Khâssikî Sultân. Hannâ a occupé ce terrain jusqu’en 1952, soit 40 ans, sans payer de loyer. Il l’a toujours considéré comme sa propriété, et refusé de respecter le contrat de location et de reconnaître que c’était un bien waqf. Cette affaire a fait surface en 1952 lorsque Hannâ a voulu vendre la maison à son fils comme s’il s’agissait de son bien personnel et non d’un bien waqf. Le service du tâbû a rejeté sa demande et transféré le dossier au Département des Waqfs pour réclamation du paiement des arriérés de son hikr. Le Département des Waqfs a exigé le paiement du loyer du terrain avant de pouvoir valider la vente, mais Hannâ a refusé prétextant que le Département des Waqfs n’était pas en droit de réclamer le hikr pour un terrain qui avait le statut de mîrî et non de waqf. Il a déposé une plainte contre le Département des Waqfs en mars 1953, mais la plainte a été rejetée. De plus, le Département des Waqfs a su démontrer que les résidents de Bethléem et de Bayt Jâlâ payaient le hikr pour l’exploitation des terres du waqf de la Khâssikî Sultânet qu’ils ne pouvaient s’opposer à payer ce loyer 104.

L’argument légal présenté par les résidents de ces villages pour tenter de se soustraire au paiement du hikr, malgré les documents qui les accablaient,

était que le waqf de la Khâssikî Sultân était en fait un waqf ghayr sahîh et non un waqf sahîh. En effet, ils considéraient qu'en tant que waqf de sultans (takhsîsât) - établi par l'épouse et la mère d'un sultan, selon l'acte de fondation - le waqf de la Khâssikî Sultân entrait dans la catégorie des waqfs ghayr sahîh, et que, conformément à la législation ottomane sur les waqfs ghayr sahîh105 (article 4 du Code de la propriété foncière de 1858), la terre de ce waqf revenait à l'État de la même façon que les terres mîrî (domaniales) et était soumis au Code de la propriété foncière de 1858, contrairement aux waqfs sahîh106.

4- Contrats de muqâta'a

La muqâta'a était un contrat de location destiné uniquement aux institutions religieuses, politiques ou charitables non musulmanes. Ce bail autorisait le locataire à exploiter les biens fonds appartenant au waqf comme il l'entendait. Il concernait les communautés non musulmanes, les établissements publics étrangers et les institutions caritatives et religieuses mais il n'était jamais destiné aux individus. Ce bail ne permettait pas au waqf de toucher des revenus sur l'exploitation de la terre en waqf ou sur l'immobilier le cas échéant, tant que le locataire payait le loyer. Le changement de statut de waqf à statut de propriété privée au bénéfice du locataire était cependant un risque fréquent au fur et à mesure des années. C'était notamment le cas lorsqu'un bien-fonds qui appartenait à un waqf musulman devenait bien-fonds de waqf non musulman. Le fondateur du waqf non musulman refusait fréquemment de continuer à payer le loyer au profit du waqf musulman puisqu'il avait fondé le bien en waqf au profit d'une œuvre charitable.

Nous citerons l'exemple suivant : le 4 Rajab 1332/29 mai 1914, se sont présentés au Conseil du tribunal de Jérusalem al-Shaykh Amîn b. 'Abd al-Mu'tî al-'Alamî, mutawallî du waqf de son grand-père par contrat daté du 26 Dhû al-Qa'da 1330/6 novembre 1912, et Salmûn Dâwûd b. al-'Îzir, rabbin de la communauté ashkénaze. Le premier a porté plainte contre le deuxième aux motifs que le rabbin louait par contrat de muqâta'a une maison située dans la Mahallat al-Sharaf appartenant au waqf susmentionné pour la somme de 75 qirshs par an, mais qu'il refusait de payer ce loyer. L'argument du rabbin était qu'il ne connaissait pas le mutawallî car il avait acheté la maison à Shmû'îl et Salmân, fils du Nasîm Bârûkh, par acte de vente portant le numéro 70 daté du 11 Rabî' II 1310/4 septembre 1892. Il s'était alors engagé à payer le loyer de la muqâta'a au mutawallî de ce waqf jusqu'au 21 Rabî' II 1317/29 août 1899. Cette année-là, il avait établi la maison en waqf au profit des pauvres de la communauté ashkénaze de Jérusalem, puis au profit des œuvres charitables. Il avait payé le loyer pendant que la maison

lui appartenait, mais depuis qu'elle était devenue un waqf, il n'était plus redevable de cette somme. Le juge a cependant exigé de Salmûn le paiement du loyer au waqf musulman bien qu'il ait fondé la maison en waqf 107.

5- Contrats d'istibdâl

Le contrat d'istibdâl permettait l'échange d'un bien waqf contre un autre ou contre une somme d'argent 108. La substitution consistait à placer les biens du waqf dans un nouvel emplacement afin de les vendre ou de les remplacer par l'achat de nouveaux biens 109.

Cette opération se faisait avec l'accord du jugeà qui l'on devait démontrer que la démarche profitait au waqf. Pour expliquer la mise en pratique de ces dispositions théoriques, nous avons choisi un exemple illustrant les voies légales de l'istibdâl au tribunal de Jérusalem.

Le 15 Muharram 1325/28 février 1907, al-Hâjj 'Alî Afandî b. Muhsin al-Nimrî, mutawallî du waqf de sa grand-mère, s'est présenté au Conseil légal du tribunal de Jérusalem, en présence de Hâyîm al-Mûsawî. Le mutawallî a indiqué que l'un des terrains du waqf, d'une superficie de 30 000 dhirâ's carrés, était en mauvais état et avait besoin d'être réhabilité. Documents à l'appui, il a témoigné que les revenus du waqf étaient insuffisants pour financer cette opération. Pour ces raisons, le mutawallî souhaitait échanger ce terrain contre une maison, une dukkân et trois citernes appartenant à Hâyîm al-Mûsawî.

Le juge a formé une commission pour inspecter les lieux susmentionnés. La commission était composée de Muhammad 'Atâ Allâh Afandî al-Khâlidî (deuxième scribe du tribunal de Jérusalem), du Conseil légal (al-Majlis al-Shar'î), de Fay□ Allâh al-'Alamî (maire de Jérusalem), et des architectes (mi'mâr bâshi) Ibrâhîm Afandî Mûsâ, 'Uthmân Afandî al-Khâlidî et Sa'îd Afandî Shihâda. La commission a validé la proposition du mutawallî, et confirmé que l'échange proposée était à l'avantage du waqf. Le juge a donc autorisé l'opération 110.

Il nous semble évident que de telles substitutions facilitaient le changement du statut de bien waqf en statut de propriété privée, notamment lorsqu'il n'y avait pas d'achat d'un autre bien immobilier avec l'argent de l'échange.

À titre d'exemple, le 5Rabî' II1211/10 août 1796, Nu'mân al-Jâ"ûnî, mutawallî du waqf de son grand-père al-Shaykh Khâlîl al-Jâ"ûnî à Jérusalem, a procédé à la vente d'une hâkûra située dans la Mahallat al-Rîsha, par contrat d'istibdâl, au moine Bidrûs, patriarche du couvent arménien de Jérusalem pour la somme de 5 000 qirshs 111. Mais les

documents n'indiquent pas que le mutawallî a acheté un autre bien avec cet argent en remplacement du bien vendu.

Dans d'autres exemples d'istibdâl :le 12 Rajab 1316 /26 novembre 1898, Shaykh Sâlih Afandî b. ʻAbd al-Wahhâb al-Dajjânî, mutawallî du waqf de son grand-père, a échangé une hâkûra appartenant à ce waqf avec le représentant de l'Empereur Allemand, contre une somme d'argent. L'année suivante, le 27 Dhû al-Hijja1316/8 mai 1899, le mutawallî s'est présenté devant le juge de Jérusalem pour déclarer, au profit du waqf, l'achat, avec l'argent de l'échange de la hâkûra, d'un pressoir (maʻsara) à Shmû'îl et Yaʻqûb, habitants du quartier juif, contre la somme de 500 livres d'or françaises 112.

Autre exemple : le 6 Muharram 1317/17 mai 1899, un istibdâl a permis l'échange d'une hâkûra appartenant au waqf de Sâlih al-Dajjânî contre une somme d'argent payée par l'Empereur d'Allemagne et l'achat d'une dukkân du waqf du Dôme du Rocher au profit du waqf de Sâlih al-Dajjânî 113.

Conclusion

Nous avons pu voir comment les contrats d'exploitation tout comme les pouvoirs de gestion, autorisés par le droit musulman et par la législation ottomane, ont favorisé la transmission des biens et revenus des waqfs à des bénéficiaires autres que ceux que le fondateur avait initialement désignés, qu'il s'agisse de waqfs khayrî ou de waqfs dhurrî.

Nous avons catégorisé comme légaux les changements de statut de propriété de biens waqfs qui ont pu se produire grâce au cautionnement de l'une ou l'autre des trois institutions que sont la Sublime Porte, le Code civil ottoman et les cadis de Jérusalem. En effet, l'intervention de la Sublime Porte dans les affaires de waqfs a donné au processus de transfert de statut de propriété au profit d'autres bénéficiaires une certaine forme de légitimité comme dans le cas de la Madrasa al-Rassâsiyya transformée en maison de retraite. De la même façon, le Code civil ottoman (al-Majalla) et les décisions des cadis de Jérusalem ont avalisé la saisie des biens et revenus de waqfs par des résidents de Jérusalem comme, par exemple, l'usurpation des biens du waqf Muhammad Ibrâhîm Qwîdir et du waqf al-Anbûsî et Hindiyya à Jérusalem.

Quant aux transformations illégales de statut de propriété des biens de waqfs khayrî, nous avons pu identifier deux mécanismes. Dans un premier cas, les mutawallîs considéraient simplement les biens dont ils avaient la gestion comme leurs biens personnels, génération après génération. L'exemple de la position du gouverneur de Jérusalem vis-à-vis des

Madrasas al-Hadîdiyya et al-Barûdiyya et du Ribât Bayram Jâwîsh en est l'illustration mais d'autres mutawallîs, comme celui de la Madrasa al-Jawhariyya, ont agi de même et considéré leur waqf comme une propriété leur revenant par héritage.

Le deuxième mécanisme exposé dans ce chapitre concerne les contrats d'exploitation des biens waqfs dans le droit musulman, qui donnaient aux locataires la possibilité d'exploiter les biens waqfs, génération après génération, à condition d'en payer le loyer. Grâce au droit qui leur était accordé, les locataires pouvaient garder la mainmise sur les biens waqfs et pouvaient céder la propriété de ce droit à d'autres bénéficiaires, par héritage ou par vente de leur contrat de khulû ou de hikr. Comme nous l'avons démontré, cette méthode a pu donner aux locataires, à travers les générations - sur la base du même contrat et souvent sans augmentation du loyer - l'occasion d'usurper des biens et revenus de waqfs comme dans le cas des terres de Bethléem et Bayt Jâlâ.

Conclusion de la deuxième partie

Nous avons pu suivre le processus de transfert du statut de propriété des biens waqfs dans la Jérusalem ottomane de 1858 à 1917 et même au-delà, vers trois destinations qui n'étaient pas celles prévues par les fondateurs.

Firmân consigné dans le registre du cadi de Tripoli (□arâblus al-Shâm) le 24 Muharram 1261/ 2 févri (...)

Dans un premier temps, nous avons examiné comment certains biens waqfs se sont « métamorphosés » en biens personnels de nations étrangères et de leurs ressortissants à Jérusalem. Dans ce cas, ce sont les bâtiments auxquels étaient destinés les revenus des waqfs qui devenaient propriétés privées, alors que les revenus mêmes continuaient d'être considérés comme waqf et contrôlés par les mutawallîs. C'était le cas de la Madrasa al-Salâhiyya, du Bîmâristân al-Salâhî et de la Khânqâh al-Salâhiyya, institutions issues du waqf de Saladin (Salâh al-Dîn al-Ayyûbî) et classées comme waqfs mustathnâ'par l'Empire ottoman 1.

Nous avons ensuite pu constater comment certains bâtiments et revenus de waqfs ont été accaparés par l'Empire ottoman et ses institutions officielles. Le Département de l'éducation (Dâ'irat al-Ma'ârif) de Jérusalem occupait en effet les locaux de plusieurs madrasas qu'il avait transformés selon ses besoins tandis que les revenus des mêmes madrasas étaient détournés vers les caisses du Trésor Public. De la même façon, le gouvernement ottoman a confisqué des villages et des fermes appartenant aux waqfs khayrî comme les biens de la takiyya de la Khâssikî Sultân ainsi que des madrasas, et les a inscrits au cadastre comme propriétés d'État au nom de leur exploitant. Ou encore, l'État s'est approprié plusieurs biens waqfs qu'il utilisait selon ses

besoins, matériel et diplomatique, comme dans le cas du Hammâm al-Sultân. Par ailleurs, un certain nombre de bâtiments de waqfs khayrî étaient occupés illégalement par des institutions gouvernementales telles que la municipalité de Jérusalem, le Département de l'éducation, les Départements militaires et le tribunal religieux de Jérusalem.

Enfin, certains résidents de Jérusalem ont usurpé des biens et revenus de waqfs de manière légale ou illégale. Dans certains cas, les juges validaient ces transformations rendues possibles par la législation ottomane. Dans d'autres cas, les biens et revenus des waqfs, et notamment les bâtiments des madrasas, étaient illégalement saisis.

En tout état de cause, la Sublime Porte et l'administration locale des biens waqfs khayrî ont joué un rôle très important dans la transformation du statut de propriété de plus de 75 institutions appartenant aux waqfs ou subventionnées par les waqfs de Jérusalem à la fin de l'époque ottomane, et de plus de 150 villages (qaryas) et fermes (mazra'as) qui y étaient attachés.

Conclusion générale

Cette étude nous a permis de constater le grand nombre de waqfs, khayrî et dhurrî, musulmans et non musulmans, dans la Jérusalem intra-muros

ottomane (1858-1917). Pour mémoire, rappelons que ces institutions musulmanes touchaient tous les domaines : culturel, religieux, caritatif, social, et économique. Nous avons pu recenser 27 mosquées en plus du Haram al-Sharîf qui représentait 17 % de la superficie totale de Jérusalem intra-muros, 70 madrasas, 2 khânqâhs, 16 zâwiyas, et 7 ribâts. Il faut également signaler l'importance des commerces et des habitations qui étaient destinés à générer les revenus nécessaires au fonctionnement des institutions des waqfs, à savoir, d'après nos recherches : 11 hammâms, 14 khâns, le Sûq al-Qattânîn tout entier, le Sûq al-Husur, environ 580 dukkâns et makhzans situés dans les différents marchés de Jérusalem et toutes les habitations situées dans le Sûq al-Qattânîn et le Sûq al-Husur ainsi que 330 maisons (dârs) et chambres (bayts) situées dans les différents quartiers (mahallas) de Jérusalem. Il y avait aussi des pressoirs (ma'saras), des moulins à blé (tâhûnas) et des potagers (hâkûras).

Ces indications sont très importantes si on les compare avec la superficie générale de Jérusalem intra-muros qui ne dépassait pas un kilomètre carré. En outre, plusieurs biens-fonds attachés aux waqfs de Jérusalem étaient situés ailleurs en Palestine, ainsi que dans d'autres provinces ottomanes qui comptaient plus de 150 villages (qaryas) et fermes (mazra'as) dédiés entièrement ou en partie aux waqfs de Jérusalem.

Il y avait aussi un grand nombre de biens waqfs dhurrî. Nous avons recensé plus de 400 biens constitués de boutiques, magasins, maisons, chambres, moulins à blé, pressoirs, savonneries, écuries et potagers pour les waqfs dhurrîs.

Il est de nouveau important de préciser que ces statistiques concernent seulement notre étude, à savoir Jérusalem intra-muros de 1858 à 1917, sachant que des centaines de biens waqfs, notamment des terres, se trouvaient extra-muros. Nos informations concernent seulement les biens waqfs loués sous contrat de location simple (ijâra wâhida) ou sous bail de hikr décrit plus haut. C'est-à-dire que nos statistiques ne tiennent pas compte des biens loués par d'autres méthodes comme, par exemple, par khulû, muqâta'a ou métayage (muzâra'a), etc., ou des biens non loués, notamment dans le cas des waqfs dhurrîs où il n'était pas nécessaire de louer les biens-fonds destinés à générer les revenus du waqf, puisque les bénéficiaires pouvaient les exploiter sans les louer, simplement en les habitant ou selon les conditions du fondateur 1.

Pendant la deuxième moitié du XIXe siècle, et notamment après la promulgation du Code de la propriété foncière de 1858, on a pu assister à une régression de la valeur et du rôle des institutions de waqf, voire même à la disparition de certaines d'entre elles. Cela s'est produit lorsque des

propriétés qui généraient des revenus pour les waqfs ont été détruites ou lorsqu'elles ont été remplacées par des établissements urbains. Cela constituait un détournement de leur mission initiale et signifiait également que les biens waqfs devenaient propriétés privées ou publiques. Leurs revenus étaient également détournés vers des particuliers ou vers les caisses de l'État, ce qui provoquait des problèmes financiers considérables pour les institutions des waqfs concernés.

Comme nous l'avons expliqué, ces transformations de biens waqfs ont été opérées en dehors du statut légal du waqf prévu par le droit musulman. Elles ne respectaient pas non plus les instructions stipulées par les fondateurs des waqfs. Les documents que nous avons pu analyser révèlent qu'un nombre important d'institutions soutenues par les waqfs de Jérusalem ainsi que leurs biens ont été offerts, vendus ou expropriés par leurs mutawallîs ou par l'État, et donc transformés en biens privés par des moyens légaux ou illégaux à la fin de l'époque ottomane. La Madrasa al-Salâhiyya a été offerte à la France par la Sublime Porte et transformée en église (actuellement l'église Sainte-Anne), même si pour la communauté catholique, ce transfert a été considéré comme une restitution. Le Bîmâristân al-Salâhî et quelques-uns de ses biens ont été offerts à l'Allemagne par l'Empire ottoman et transformés en église (actuellement l'église du Rédempteur). Le Hammâm al-Sultân et ses propriétés ont été vendus à la France et transformés en église (actuellement l'église arménienne catholique). Certains biens-fonds appartenant au waqf de la Madrasa al-Salâhiyya ont été vendus à des particuliers qui les ont établis en waqf juif. Sur le terrain de la Zâwiya al-Azraq, un hôpital a été construit qui est considéré comme un waqf juif. La majorité des madrasas de Jérusalem ont été expropriées et transformées en propriétés privées ou considérées comme des waqfs dhurrî par certaines familles de Jérusalem qui se sont transmis leur fonction de gestionnaire de génération en génération. Ces familles ont transformé les madrasas en logements privés. Pour mieux comprendre le détail de ces transformations, nous proposons le tableau suivant.

Le tableau suivant montre clairement que le bien waqf n'est ni stable ni invariable et qu'il est transformable selon les intérêts politiques, personnels et officiels, en propriété privée ou en propriété d'État. Le droit musulman n'est donc pas une garantie, ni une protection, ni une assurance contre les confiscations officielles ou les saisies individuelles des biens waqfs.

Ce tableau montre également les modifications opérées sur les institutions par des moyens légaux, par exemple, par la mise sous tutelle du Département de l'éducation (maârif idâresi ou maârif dâiresi) de certaines

madrasas de Jérusalem (numéro 48-49 dans le tableau). Les madrasas religieuses ont ainsi été transformées en écoles primaires publiques (madrasa ibtidâ'î) et en collèges publics (madrasa i'dâdî) pour répondre aux nouveaux objectifs du système éducatif ottoman moderne. La Sublime Porte a joué un rôle fondamental dans la mutation de biens waqfs en biens privés en promulguant des décrets et firmâns. Le gouvernement ottoman a également exploité les biens waqfs à des fins purement politiques, pour améliorer ses relations avec les nations étrangères comme la France ou l'Allemagne en leur offrant les institutions de waqfs qu'elles souhaitaient acquérir pour les transformer en établissements religieux au service de leurs propres communautés résidant à Jérusalem.

Nous avons essentiellement récapitulé, dans ce tableau, les données mentionnées précédemment dans c (...)

N.	Nom du *waqf*	Localisation	Type de *waqf*	Type de bien- fonds	Transformé en	Au profit de	Moyen de la transformation
1	al-Baladiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	*turba* (cimetière) et logement	Famille al-Khalîlî / al-Turjumân	par le gestionnaire / usurpation [1]
2	al-'Uthmâniyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	(*sakan*) logement	Famille al-Fityâtî	par le gestionnaire / usurpation
3	al-Khâtûniyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille Najm al-Dîn al-Khaṭîb	par le gestionnaire / usurpation
4	al-Malakiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille 'Alî Afandî al-Khaṭîb	par le gestionnaire / usurpation
5	al-Jawhariyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille Nûr al-Khaṭîb	par le gestionnaire / usurpation
6	al-Arghûniyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille Shaykh 'Abd al-Râziq al-'Afîfî	par le gestionnaire / usurpation
7	al-Zamanî	quartier musulman	*khayrî*	*ribâṭ*	logement	Famille al-'Afîfî (connu sous le nom la Dâr al-'Afîfî)	par le gestionnaire / usurpation
8	al-Zamaniyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille al-'Afîfî (connu sous le nom la Dâr al-'Afîfî)	par le gestionnaire / usurpation
9	al-Mazhariyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille Sa'îd al-Dâwûdî/ al-Sha'bânî	par le gestionnaire / usurpation
10	al-'As'ardiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille al-Khânjî	par le gestionnaire / usurpation
11	al-Fârisiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille al-Dajjânî	par le gestionnaire / usurpation
12	al-Amîniyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement et une maison de l'Iftâ' (consultation juridique)	al-Shaykh 'As'ad al-Imâm et le *muftî* shaféite	par le gestionnaire / usurpation
13	al-Ṭashtamriyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement *waqf dhurrî*	*muftî* shaféite/ Famille al-Imâm	par le gestionnaire / usurpation
14	al-Dâwîdâriyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille al-Budîrî	par le gestionnaire / usurpation
15	al-Bâṣiṭiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille al-Qarjûlî	par le gestionnaire / usurpation
16	al-Karîmiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille Jâr Allâh	par le gestionnaire / usurpation
17	al-Qâdiriyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille Jâr Allâh	par le gestionnaire / usurpation
18	al-Shaykhûniyya	quartier musulman	*khayrî*	*zâwiya*	logement	Famille Jâr Allâh	par le gestionnaire / usurpation
19	al-Mu'aẓẓamiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille Jâr Allâh	par le gestionnaire / usurpation
20	al-Mujâhidîn	quartier musulman	*khayrî*	*turba*	logement	Famille Jâr Allâh	par le gestionnaire / usurpation
21	al-Mûṣiliyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille Nâjî Nusayba	par le gestionnaire / usurpation
22	al-Mihmâziyya	quartier musulman	*khayrî*	*zâwiya*	logement	Famille Nâjî Nusayba	gestion / usurpation
23	al-Ḥusniyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille al-Budîrî	par le gestionnaire / usurpation
24	al-Yûnisiyya	quartier musulman	*khayrî*	*zâwiya*	logement	Famille al-Budîrî	gestion / usurpation
25	al-Sunjuriyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille al-Shihâbî	par le gestionnaire / usurpation
26	al-Jihâriskiyya	quartier musulman	*khayrî*	*zâwiya*	logement	Famille al-Sharaf	par le gestionnaire / usurpation
27	al-Ḥiniyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille al-Surûrî	par le gestionnaire / usurpation
28	Dâr al-Ḥadîth	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille Yûsuf Pacha al-Khâlidî	par le gestionnaire / usurpation
29	Dâr al-Qur'ân al-Sulâmiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement / *waqf dhurrî*	Famille Yûsuf Pacha al-Khâlidî	par le gestionnaire / usurpation
30	al-Ṭâziyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille Hidâya	par le gestionnaire / usurpation
31	al-Badriyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille al-Ṭûṭanjî	par le gestionnaire / usurpation
32	al-Ḥamrâ	quartier chrétien	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille al-'Alamî	par le gestionnaire / usurpation
33	al-Ṣalâḥiyya	quartier chrétien	*khayrî*	*khânqâh*	une partie / logement	Famille al-'Alamî	par le gestionnaire / usurpation
34	al-As'ardiyya	quartier chrétien	*khayrî*	*khânqâh / madrasa*	logement	Famille al-Bîṭâr	par le gestionnaire / usurpation
35	al-Kâmiliyya	quartier musulman	*khayrî*	*zâwiya*	logement / *waqf dhurrî*	Famille Jâr Allâh	par le gestionnaire / usurpation
36	al-Kîlâniyya	quartier musulman	*khayrî*	*turba*	logement	Famille 'Abd Allâh al-Danaf	par le gestionnaire / usurpation
37	al-Lu'lu'iyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille al-Asmar	par le gestionnaire / usurpation
38	al-Afḍaliyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	inconnu	par le gestionnaire / usurpation
39	al-Daqmariyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	inconnu	par le gestionnaire / usurpation
40	al-Marmariyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	inconnu	par le gestionnaire / usurpation
41	al-Tankiziyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	tribunal / logement	Tribunal religieux / un logement pour le *muftî* de Jérusalem al-Ḥâjj Amîn al-Ḥusaynî	usurpation par usage

42	al-Ḥanbaliyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille Quṭṭîna. Puis, vente au Shaykh ʻAlî al-Ṭazîz en 1954	par le gestionnaire / usurpation
43	al-Ḥusniyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement / local administratif	Le Conseil Musulman Suprême	usurpation
44	al-Qashtamriyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille ʻAlâʼ al-Dîn	par le gestionnaire / usurpation
45	al-Ṭûlûniyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	garage et jardin public	Département des *Waqf*s	par le gestionnaire / usurpation
46	al-Bâṣiṭiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa / khânqâh*	logement	Famille Jâr Allâh	par le gestionnaire / usurpation
47	al-Ḥadîdiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	local pour fabrication d'alcool, puis école primaire	Gouverneur de Jérusalem, puis département de l'éducation	par le gestionnaire / usurpation/ Département de l'éducation/ légitimation 2
48	al-Bârûdiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	local pour fabrication d'alcool, puis école primaire	Gouverneur de Jérusalem, puis Département de l'éducation	par le gestionnaire / usurpation/ Département de l'éducation/ légitimation
49	Bayram Jâwîsh	quartier musulman	*khayrî*	*ribâṭ*	local pour fabrication d'alcool, puis école primaire	Gouverneur de Jérusalem, puis Département de l'éducation	par le gestionnaire / usurpation/ Département de l'éducation / légitimation
50	al-Raṣṣâṣiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	maison de retraite	Résidents de Jérusalem	La Sublime Porte
51	al-Jâwiliyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	centre militaire	Armée ottomane	usurpation
52	al-Ṣabîbiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	centre militaire	Armée ottomane	usurpation
53	al-Wajîhiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	centre militaire	Armée ottomane	usurpation
54	al-Muḥaddithiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	centre militaire	Armée ottomane	usurpation
55	al-Abâṣîriyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	prison puis, logement	Armée ottomane / famille al-Khâlidî	par le gestionnaire / usurpation
56	al-Manṣûrî	quartier musulman	*khayrî*	*ribâṭ*	prison	Armée ottomane	usurpation
57	al-Maymûniyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	collège public en 1892	Département de l'éducation	*firmân*
58	al-Mardînî	quartier musulman	*khayrî*	*ribâṭ*	école publique pour les filles	Département de l'éducation	*firmân*
59	al-Muḥammadiyya	quartier musulman	*khayrî*	*zâwiya*	école publique	Département de l'éducation	*firmân*
60	al-Mardînî	quartier musulman	*khayrî*	*ribâṭ*	école publique pour les filles	Département de l'éducation	*firmân*
61	al-Balâsî	quartier juif	*khayrî*	*zâwiya*	disparu	Juifs de Jérusalem	usurpation
62	al-Azraq	quartier juif	*khayrî*	*zâwiya*	hôpital (*mustashfâ*)	Juifs de Jérusalem	usurpation
63	al-Sitt Qamra	quartier musulman	*khayrî*	*turba* et mosquée	*sakan*	Police	usurpation
64	al-Ṣalâḥiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	église (*kanîsa*)	France	*firmân*
65	al-Ṣalâḥî	quartier chrétien	*khayrî*	*bîmâristân*	église	Allemagne	*firmân*
66	al-Sulṭân I	quartier musulman	*khayrî*	*ḥammâm*	église	Arméniens catholiques	location par le trésor public
67	al-Sulṭân II	quartier musulman	*khayrî*	*ḥammâm*	église	Arméniens catholiques	vendu par le *mutawallî*
68	Terra Santa	quartier chrétien	*khayrî*	*jâmiʻ*	*makhzan*	le *mutawallî* Shaykh Saʻîd Afandî	usurpation
69	al-Jâliqiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille al-Khâlidî, cette famille a vendu une partie de cette *madrasa* à la famille Ghîth	par le gestionnaire / usurpation/
70	al-Sulâmiyya	quartier musulman	*khayrî*	*madrasa*	logement	Famille Jâr Allâh	par le gestionnaire / usurpation
71	*Mundaris*	quartier musulman	ano-nyme	99 *dukkâns*	*dukkân*	Département de l'éducation	*firmân*
72	*Mundaris*	quartier chrétien	ano-nyme	*dukkân*	*dukkân*	Département de l'éducation	*firmân*
73	Ibrâhîm Afandî	Extra-muros /porte de Damas	*dhurrî*	*ʻarḍ*	constructions (*abniya*)	Mîkhâʼîl Khûrjî	usurpation
74	Muḥyî al-Dîn	quartier musulman	*dhurrî*	*dâr*	*dâr*	Département de l'éducation	usurpation
75	ʻAnbûsî	Extra-muros	*dhurrî*	*ʻarḍ*	*dukkâns*	Municipalité de Jérusalem	usurpation
76	ʻAnbûsî	Extra-muros	*dhurrî*	*ʻarḍ*	*khân*	Département de l'éducation	usurpation

Tableau N° 18: Transformation du statut de propriété des waqfsà Jérusalem

http://books.openedition.org/ifpo/docannexe/image/1339/img-1.png

[1] : Les familles mentionnées dans ce tableau, étaient gestionnaires des biens waqfs ont, d'après les renseignements trouvés dans nos documents, usurpé
[2] : ces biens, les considérant comme les leurs.
[2] : C'est le même processus que pour les personnes privées sauf qu'il a été légitimé par le fait que les waqfs deviennent des propriétés de l'État.

L'intervention de la Sublime Porte a donné une certaine légitimité à ces opérations, et a, en tout état de cause, fermé la porte à toute possibilité d'opposition ou de protestation de la part des autorités locales ou religieuses de Jérusalem à l'encontre de ce type d'action. N'était-ce pas le gouverneur de Jérusalem lui-même qui avait conseillé au consul de France de transformer la Madrasaal-Salâhiyya en église ? Les juges de Jérusalem ont joué, eux aussi, leur rôle dans la légalisation de certaines transformations en confirmant les actes de vente des biens-fonds waqfs et en n'appliquant pas les principes théoriques du droit musulman. L'exemple d'un bien waqf de la Madrasa al-Salâhiyya vendu par le gestionnaire qui avait hérité du droit de l'exploiter en est une bonne illustration. Le juge a rédigé l'acte de vente comme s'il s'agissait d'un bien privé (milk) alors que l'acte de vente même précisait qu'il s'agissait d'un waqf. Certains juges de Jérusalem ont ré-interprété la législation ottomane de manière à justifier leurs décisions dans certaines affaires de saisie de biens waqf par les grandes familles de Jérusalem ou par les autorités gouvernementales. C'est ce que nous avons pu constater dans l'affaire du terrain du waqf al-'Anbûsî et Hindiya que le maire de Jérusalem a, en partie, usurpé, l'autre partie ayant été confisquée par le directeur du Département de l'éducation (maârif idâresi ou maârif dâiresi) (lignes 75-76 du tableau). Ajoutons enfin le rôle des articles du Code civil ottoman (Majallat al-Ahkâm al-'Adliyya) qui favorisaient la pérennité de la mainmise sur les biens-fonds waqfs sous prétexte de prescription.

Plusieurs institutions gouvernementales ont saisi et exploité des biens waqfs de façon illégale. Les autorités judiciaires de Jérusalem, par exemple, se sont emparé de la Madrasa al-Tankiziyya et l'ont transformée en tribunal, alors que la Sublime Porte en avait ordonné l'évacuation et la relocalisation du tribunal, afin que la madrasa retrouve sa fonction première. Une somme d'argent avait même été consacrée à ces opérations. Pour autant, les ordres n'ont pas été exécutés avant la fin de la période ottomane et lorsque les lieux ont enfin été évacués, pendant le Mandat britannique, le muftî de Jérusalem, al-Hâjj Amîn al-Husaynî, s'est approprié la madrasa et l'a transformée en logement pour lui-même (ligne 41 dans le tableau). Les

documents ne précisent ni les raisons ni les conditions dans lesquelles la madrasa est devenue un logement personnel pour ce muftî.

Plusieurs autres écoles ont été confisquées par les autorités militaires ottomanes (dawâ'ir al-jaysh) et transformées en prisons ou en casernes. Le gouvernement de Jérusalem lui-même s'est emparé d'un certain nombre de madrasas pour les transformer en établissements gouvernementaux ou résidences de membres du gouvernement (lignes 51, 52, 53, 54, 55, 56, 63 du tableau).

Par ailleurs, la majorité des institutions de waqfs khayrî ont été illégalement saisies par quelques familles de Jérusalem qui se sont transmis leur gestion d'une génération à l'autre (lignes 1-40, 42, 44, 46, 69, 70 du tableau). Ces familles ont utilisé les documents officiels qui les désignaient gestionnaires des institutions financées par un waqf pour s'octroyer le droit de garder les biens-fonds pour eux-mêmes et de les habiter. Les documents montrent que la plupart de ces familles les considéraient comme leurs biens propres. Certaines d'entre elles ont même essayé d'inscrire ces biens à leur nom au registre du tâbû. D'autres encore ont vendu les madrasas dont elles étaient responsables à d'autres familles comme, par exemple, la famille Quttîna qui a vendu laMadrasa al-Hanbaliyya (ligne 42 du tableau) au Shaykh 'Alî al-Tazî. D'autres enfin ont vendu certains biens au Département des Waqfs (dâ'irat al-awqâf) lui-même. Après la période ottomane, cela s'est en effet avéré être, pour ce département, le seul moyen de reprendre possession de ses biens.

Le tableau illustre encore la mainmise des familles de Jérusalem sur les bâtiments des madrasas et leur transmission qui conduisait parfois à un changement de nom de l'institution, laquelle prenait alors le nom de ses spoliateurs comme dans le cas de la Madrasa al-Zamaniyya, devenue la Dâr 'A□□, parce que la famille al-'A□□ y habitait. Les occupants considéraient fréquemment les biens des waqfs khayrî comme des biens de waqfs dhurrî pour justifier leur usurpation. Ils étaient gestionnaires des biens qu'ils habitaient depuis tant d'années, voire de siècles, cela ne pouvait que simplifier la mutation du statut de propriété et conférer une certaine légitimité à leurs pratiques, surtout au regard des nouvelles générations qui n'avaient jamais connu d'autres occupants des lieux que leur famille. Pour ces raisons, il est difficile de préciser la date exacte à laquelle ces biens waqfs ont été transformés en biens privés. Les documents que nous avons consultés révèlent que la question s'est posée à la fin de la période ottomane.

14Si l'on compare les noms des familles qui s'appropriaient les institutions de waqfs khayrî par le biais de la gérance (al-tawliya) avec les noms des

grandes familles de Jérusalem qui étaient investies d’un pouvoir administratif, social, économique ou religieux, force est de constater que les noms sont les mêmes. Certaines de ces familles monopolisaient, en effet, les postes les plus importants à Jérusalem. Par exemple, un membre de la famille al-Husaynî occupait le poste de muftî de Jérusalem, un autre était maire de Jérusalem, un autre encore travaillait au Département de l’éducation (maârif idâresi ou maârif dâiresi) et un autre au tâbû (dâ’irat al-arâ□î). Il est important de souligner que cette famille gérait le waqf khayrî le plus important de Jérusalem et de ses environs. D’autres familles avaient les mêmes privilèges, telles la famille al-‘Almî et la famille al-Khatîb, entre autres. Leur position leur permettait non seulement de s’approprier les biens waqfs et de changer les statuts de propriété à leur profit, mais elle les protégeait contre toute tentative d’expulsion par les autorités locales puisque le pouvoir local était entre leurs mains. Les rapports des consuls français à Jérusalem à la fin de l’époque ottomane illustrent bien cette situation et en particulier celui du 19 novembre 1879 adressé au Ministre des Affaires étrangères dont le texte suit :

« Depuis de longues années, les familles arabes de Jérusalem, al-Husaynî et al-Khâlidî, ont acquis en Palestine, grâce à leur fortune et à la noblesse de leur origine, une influence tellement considérable que tous les Gouverneurs venus de Constantinople ne se sont jamais crus assez puissants pour résister à cette aristocratie locale et se mettre en opposition directe avec elle. Les Husaynîs et les Khâlidîs ont pu jusqu’ici s’attribuer toutes les places et concentrer ainsi dans leurs mains tous les moyens d’action dont ils abusent au plus grand profit de leurs intérêts particuliers, entraînant dans la voie de la concession les Gouverneurs et les compromettant ainsi vis-à-vis de la Sublime Porte et des consuls et se permettant ainsi de s’assurer l’impunité la plus absolue. [3] »

Le gouvernement ottoman lui-même a facilité l’usurpation des biens waqfs par les grandes familles puisqu’il n’a pas hésité à s’approprier lui aussi un certain nombre de biens waqfs et à y installer ses institutions. Si les ordres d’évacuation édictés à l’encontre des familles avaient dû être appliqués, les services gouvernementaux auraient dû être les premiers à donner l’exemple. Restituer les biens voulait dire abandonner les biens-fonds confisqués par le gouvernement et leurs revenus ou, à défaut, aménager d’autres sources de revenus pour les biens waqf. Ce n’était pas la politique menée par le pouvoir ottoman. Nous avons pu constater par exemple que la Sublime Porte n’a jamais obéi aux demandes du Département du Waqf de Jérusalem et du Ministère du Waqf à Istanbul de rétrocéder les biens-fonds de la Madrasa al-Husniyya qu’elle avait confisqués.

Le gouvernement ottoman à cette époque ne se préoccupait pas des madrasas ou de l'instruction religieuse. Il travaillait, en revanche, à développer l'instruction publique ottomane. Le tableau ci-dessus nous montre que le Département de l'éducation (maârif idâresi ou maârif dâiresi) de Jérusalem a transformé un certain nombre de madrasas en écoles publiques ibtidâ'î et i'dâdî (primaires et collèges). Il a également détourné une partie des revenus des biens-fonds waqfs de ces madrasas pour financer ses écoles publiques. Il en a fait de même pour les waqfs anonymes (mundaris). L'autre partie des revenus a été dévolue au Trésor Public et le processus s'est appliqué à la majorité des biens-fonds des waqfs khayrî de Jérusalem. Les revenus d'un grand nombre de villages (qaryas) et de fermes (mazra'as) mis en waqf au profit des madrasas, zâwiyas et takiyyas de Jérusalem ont été détournés vers les caisses du Trésor Public sous prétexte qu'il s'agissait de waqfs ghayr sahîh. En vertu du Code de la propriété foncière de 1858, un certain nombre de terrains appartenant aux waqfs ghayr sahîh ont été traités de la même manière que les terres domaniales (mîrî). Il était donc possible de transformer les terres des waqfs ghayr sahîh en biens personnels des individus qui les géraient ou les exploitaient ; elles étaient ensuite distribuées selon le régime de la terre collective (mushâ') 4. Il est important d'ajouter que certains paysans qui géraient et exploitaient ces terres ne les ont pas enregistrées à leur nom, selon le Code de la propriété foncière de 1858, par crainte de payer des impôts ou de faire engager leurs enfants au service militaire obligatoire. Ils ont donc inscrit les terres au nom de représentants de grandes familles, de notables et de gens de pouvoir susceptibles de les protéger contre toute intervention du gouvernement. Une large partie du territoire a ainsi été inscrite au cadastre au nom des grandes familles et des notables 5.

Mais que les biens aient été enregistrés au nom des paysans ou des notables, il n'en demeure pas moins que les villages qui appartenaient aux waqfs khayrî de Jérusalem ont ainsi perdu leur mission première et sont devenus des propriétés privées, à l'exception de Bethléem, Bayt Jâlâ et du village de 'Ayn Kârim. Nous citerons l'exemple du village de Ni'lîn (village natal de l'auteur) qui était initialement un waqf appartenant pour 25 % à la Madrasa Sulâmiyya et pour 75 % à la takiyya de la Khâssikî Sultân. Nous avons pu lire dans le registre N° 28 des cadis de Jérusalem que le 11 Rabî' II 961/16 mars 1554, 25 % du village a été loué pour financer la Madrasa al-Sulâmiyya 6. Or, à l'heure actuelle, tous les terrains du village sont des propriétés privées et il n'existe plus aucun bien en waqf dans le village à l'exception de 3 cimetières. Certains habitants du village se sont transmis les propriétés de génération en génération depuis la fin de la période ottomane et ils possèdent encore des titres de propriété qui datent de cette époque.

Citons également l'exemple du village d'Abû Ghûsh (appelé aussi al-'Inab) dont 70 % des terrains étaient dédiés à la Madrasa al-Husniyya à Jérusalem. Ces terres ont été confisquées par le Trésor Public qui les a classées comme waqf ghayr sahîh. Les Archives françaises révèlent que des dizaines de terrains de ce village ont été vendus à la France et à des citoyens français, notamment au début du XXe siècle 7. Aucun des contrats de vente ne mentionne la qualité de waqf des terrains ; les documents indiquent qu'il s'agissait de propriétés acquises par les vendeurs par actes établis au tâbû récemment mis à jour, et qui, pour la grande majorité, dataient d'après 1302 Mâlî/1887. Les contrats de vente ne précisent pas si les vendeurs possédaient ces biens par héritage, mais simplement qu'ils les avaient acquis par contrat du tâbû, autrement dit que le titre de propriété n'était ni ancien ni hérité mais simplement délivré par le service du tâbû. Autres exemples : le 16 novembre 1911, 'Alî Ahmad Hasan Abû Quttîna a vendu à la France le terrain appelé Hâkûrat al-Marj, sis dans le village d'al-'Inab dont il avait le titre de propriété numéro 1444 inscrit au registre du tâbû de janvier 1302 Mâlî /1887. Le 31 octobre 1902, 'Îsâ b. Muhammad Abû Isbîtân a vendu à la France la totalité du terrain arboré sis dans le village d'al-'Inab dont il avait le titre de propriété numéro 217 inscrit au registre du tâbû du mois de Ayllûl 1318 Mâlî /1902. Enfin, 'Abd Allâh Afandî b. al-Hâjj Mustafâ Abû Ghûsh a vendu à la France le 6 novembre 1912 deux terrains sis dans le village d'al-'Inab dont il avait les titres de propriété numéros 142 et 143 inscrits au registre du tâbû du mois de Mâys 1319 Malî/1903 8.

Nous avons également pu lire des dizaines de contrats de vente de terrains de ce village qui mentionnaient que le vendeur en avait obtenu la propriété en se référant au registre du tâbû ottoman. Les documents du cadastre précisent en effet que les terrains étaient des biens domaniaux (mîrî), et non des biens waqfs. Puisqu'il s'agissait de terres waqfs, les actes de vente auraient dû indiquer que seuls étaient vendus les constructions et les arbres situés sur le terrain et non le terrain lui-même. Et pourtant les actes de vente de ce village spécifiaient bien la cession de la raqabat (nue-propriété), ce qui signifie que le terrain n'était plus considéré comme un bien waqf. Les contrats de vente auraient dû préciser que la terre était un bien waqf et la manière dont elle avait été transmise au vendeur, par achat ou par héritage. Dans le cas d'un achat, les documents auraient dû spécifier la date et la nature exactes de l'achat. Force est de constater que les actes de vente inscrits au registre du tâbû ont classé les terres de ce village dans la catégorie des terres mîrî. On peut donc supposer qu'elles avaient été confisquées par le gouvernement, transformées en terres mîrî, puis inscrites au registre comme biens personnels au nom de leur exploitant. Les firmâns des sultans autorisant la construction de lieux religieux non musulmans sur les terres waqfs de ce village précisaient pourtant clairement qu'il s'agissait

de terres waqfs comme celles des villages de Bethléem, Bayt Jâlâ ou ‘Ayn Kârim.

Nous avons pu constater que les waqfs khayrî de Jérusalem, et notamment ceux des madrasas, sont devenus des lieux d’habitation pour un certain nombre de familles ou ont été confisqués par des institutions gouvernementales ou encore transformés en propriétés privées au profit d’étrangers. Dans d’autres cas, les bénéfices générés par la transformation des biens waqfs de Jérusalem ont été partagés entre l’autorité impériale et l’administration locale. L’administration locale a exploité à son profit son rôle de gestionnaire des bâtiments des madrasas en les transformant en logements de fonction ou en les louant pour son compte. Les autorités gouvernementales de Jérusalem les ont transformées en casernes ou centres militaires de façon illégale. En revanche, l’autorité ottomane a détourné vers les caisses du Trésor Public les revenus de tous les biens-fonds finançant les institutions de waqfs khayrî - comme le montre le tableau ci-joint - en confisquant ces biens qu’ils considéraient comme waqfs ghayr sahîh et comme terres domaniales selon le Code de la propriété foncière de 1858.

Le ralentissement ou l’interruption des activités de certains biens waqfs a encouragé ou justifié leur appropriation par l’administration locale. Les rapports sur ces biens et la correspondance échangée entre le Département des Waqfs de Jérusalem et le Ministère des Waqfs à Istanbul en fait souvent état. On peut y lire, par exemple, les observations suivantes : « La Madrasa al-Tankiziyya étant utilisée comme tribunal religieux, les 16 qîrâts du village ‘Ayn Kînya mis en waqf pour financer cette madrasa ont été confisqués (ma□bûta) par le Trésor Public (Khazînat al-Dawla al-‘Âmira). La Madrasa al-Ashrafiyya étant détruite, ses biens-fonds ont été confisqués (ma□bûta) par le Trésor Public. La Madrasa al-Jawhariyya étant devenue la résidence de Shaykh Nûr al-Khatîb, le village fiûlkarem dont les revenus finançaient cette madrasa a été confisqué (ma□bûta) par le Trésor Public. La Madrasa al-Malkiyya étant devenue la résidence de ‘Alî Afandî al-Khatîb, ses biens-fonds dont le village de Dîr Ibzî‘, ont été confisqués (ma□bûta) par le gouvernement. La madrasa et le Cimetière ‘Alâ’ al-Dîn al-Abâsîrî étant utilisés comme prison, leurs biens-fonds ont été confisqués par le gouvernement 9 ».

Le gouvernement ottoman a été le premier responsable des mutations de statut des biens waqfs khayrî de Jérusalem, notamment en propriétés privées. La nouvelle politique du gouvernement à l’égard des biens waqfs à l’époque des Tan□îmât (1839-1876) a énormément contribué à ces transformations. La démarche de l’État ottoman, à cette période, a réduit l’influence et le pouvoir des notables locaux de Jérusalem sur

l'administration des waqfs khayrî. Il faut dire que ces mêmes notables se sont partagés, avec l'État ottoman, les biens morcelés et usurpés. Le gouvernement s'est emparé des biens et des revenus des waqfs alors que les familles et les notables locaux dont nous avons mentionné les noms plus haut ont investi les bâtiments des institutions des waqf khayrî comme s'il s'agissait de leurs propres biens. D'où l'absence de réaction ou de véritable opposition de la part des notables ou des bénéficiaires des institutions concernées à Jérusalem. Le gouvernement laissait à l'administration locale de ces waqfs un certain champ d'influence à l'égard des institutions qui ne représentaient pas un intérêt économique pour lui. Il semble évident que le gouvernement ottoman ne s'est pas montré trop exigeant ou rigoureux dans l'application des ordres d'évacuation des établissements concernés.

La Sublime Porte est intervenue pour mettre fin à la mainmise de certaines familles sur les biens waqfs. Mais au lieu de leur rendre leur statut initial, le gouvernement ottoman les a classés comme propriétés d'État et les a transférés au Département de l'éducation qui les a transformés, à son tour, en écoles modernes publiques de l'État ottoman. Ainsi les Madrasas al-Hadîdiyya et al-Barûdiyya et le Ribât Bayram Jâwîsh ont été mis sous la tutelle du gouverneur (mutasarrif) de Jérusalem qui les avait mis en location après les avoir transformés en lieu de fabrication d'alcool (makân li sinâ'at al-kuhûl) (voir les cas lignes 47, 48, 49, du tableau N° 18).

Certains mutawallîsont aussi eu leur part de responsabilité dans les transformations de biens waqfs en biens privés et dans la vente de ces biens pour leur propre compte. Quelques opérations leur ont été très profitables, notamment la vente de bâtiments et de vieilles bâtisses vacantes comme le Hammâm al-Sultân ou les biens immobiliers de la Khânqâh al-Salâhiyya et l'intérêt que suscitaient ces établissements pour les étrangers a entraîné une augmentation des prix de l'immobilier malgré la montée de la protestation des résidents de Jérusalem à la fois contre les prix et contre l'expulsion des anciens locataires qui devaient quitter les lieux pour faire place à des étrangers payant davantage.

Il ne faut pas non plus oublier la responsabilité des locataires des waqfs dans la mutation des biens et des revenus des waqfs en biens personnels, notamment par le biais des différents baux - khulû, hikr, ijâra tawîla et autres. Ils ont su exploiter les privilèges accordés par le droit musulman en ce domaine comme la possibilité de louer leurs biens immobiliers pour une durée indéterminée ou de construire ou de planter les terrains loués et de transmettre leurs droits à leurs héritiers ou à des acquéreurs, à condition que soit toujours payé le loyer au profit du propriétaire d'origine (le waqf). Or, nous l'avons vu, un grand nombre de ces nouveaux locataires ne se sont

pas contentés de refuser de payer leur loyer, ils ont également usurpé les biens et même démenti leur appartenance au waqf.

On peut donc conclure que la responsabilité de la transformation du statut de propriété des biens waqfs de Jérusalem pendant l'époque étudiée est collective. Elle revient d'abord au gouvernement, mais également à la gestion locale des waqfs et aussi aux bénéficiaires des waqfs et plus particulièrement aux bénéficiaires des biens de waqfs khayrî. Les waqfs dhurrî n'ont pas subi le même sort, essentiellement parce qu'ils étaient gérés par leur fondateur ou par les membres de sa famille et donc moins susceptibles d'être victimes de la politique du gouvernement. En effet, la gestion des waqfs dhurrî était généralement une affaire de famille, ce qui leur garantissait une protection dont ne bénéficiaient pas les biens des waqfs khayrî. Mais les waqfs dhurrî n'ont pas tous été épargnés. Leurs biens ont parfois fait l'objet de saisies et de mainmises, comme ceux des waqfs khayrî mais à des degrés différents - comme le montre le tableau N° 18 où il est évident que le nombre des cas de transformation de waqfs dhurrî est très inférieur à celui des waqfs khayrî. Il faut dire que le nombre de biens waqfs khayrî usurpés à Jérusalem était considérable.

Nous avons aussi pu constater, lors de notre recherche, que le nombre de waqfs musulmans créés entre 1858 et 1917 était très inférieur au nombre de waqfs non musulmans. De plus, tous les waqfs musulmans créés pendant cette période étaient des waqfs dhurrî contrairement aux waqfs non musulmans qui étaient, en majorité, des waqfs khayrî. On peut penser que cette situation était due à la crainte des fondateurs de mettre leurs biens en waqfs khayrî. En effet, la raison initiale de la création d'un waqf était, pour son fondateur, la protection et la défense de ses biens et de la mission de son waqf grâce au droit musulman qui interdisait de vendre, de léguer, d'offrir, d'hypothéquer un bien waqf ou de le transformer en bien personnel. Mais, les pratiques de l'époque étaient bien différentes et cette garantie ne protégeait plus les biens waqfs khayrî contre les confiscations du gouvernement, ou les saisies de l'administration locale, ou encore contre les changements de statut de propriété initiés par les bénéficiaires. Pour leur assurer une meilleure protection, il était préférable de mettre les biens en waqf dhurrî ; ils restaient ainsi sous la gestion directe de la famille qui défendrait les intérêts du fondateur génération après génération. De plus, cette méthode évitait le morcellement du bien résultant des successions dans le droit musulman.

L'absence de création de nouveaux biens dédiés aux waqfs khayrî et l'accélération du processus de « privatisation » et d'étatisation des biens waqfs khayrî existants ont conduit non seulement au changement de statut

de propriété des biens mais, en définitive, à la disparition des waqfs khayrî de Jérusalem.

Bibliographie

I - Documents d'archives

Palestine et Jordanie

Registres du tribunal religieux de Jérusalem (Abû Dîs et Amman) entre 1858 et 1917

Numéro du registre	**Sujet du registre**	**Date**
341	Hujaj Shar'iyya	Rabî' I, 1274 - Safar 1275/1857-1858
342	Hujaj Shar'iyya	1 Rabî' I, 1275 - 21 Safar 1276/1858-1859
343	Hujaj Shar'iyya	19 Rabî' I, 1275 - Safar 1277/1858-1860
344	Hujaj Shar'iyya	29 Jumâdâ I, 1276 - 21 Safar 1278/1859-1861
345	Hujaj Shar'iyya	5 Jumâdâ I, 1277 - Safar 1279/1860-1862
346	Hujaj Shar'iyya	Rabî' I, 1279 - 25 Safar 1280/1862-1863
347	Hujaj Shar'iyya	Rabî' I, 1280 - Safar 1281/1862-1864
348	Hujaj Shar'iyya et Awâmir	11 Rajab 1280 - 17 Rajab 1290/1863-1873
349	Hujaj Shar'iyya	Rabî' I, 1281 - 3 Safar 1282/1864-1865
350	Hujaj Shar'iyya	Safar 1282 - 25 Safar 1282/1865-1865
351	Hujaj Shar'iyya et Tarikât	Rabî' I, 1282 - 21 Safar 1283/1865-1866
352	Hujaj Shar'iyya	Jumâdâ I, 1282 - 25 Rama□ân 1283/1865-1867

353	Hujaj Shar'iyya	3 Rabî' I, 1283 - 17 Safar 1284/1866-1867
354	Hujaj Shar'iyya	3 Rabî' I, 1284 - 24 Safar 1285/1867-1868
355	Hujaj Shar'iyya	11 Safar 1285 - 8 Shawwâl 1285/1868-1869
356	Hujaj Shar'iyya	15 Dhû al-Qa'da 1285 - 18 Dhû al-Hijja 1286/1869-1870
357	Hujaj Shar'iyya	Dhû al-Hijja 1286 - 25 Dhû al-Hijja 1287/1870-1871
358	Hujaj Shar'iyya	Jumâdâ I, 1287 - 5 Jumâdâ II, 1290/1870-1873
359	Hujaj Shar'iyya	Jumâdâ I, 1287 - Rabî' I, 1291/1870-1874
360	Hujaj Shar'iyya	5 Muharram 1288 - 15 Muharram 1290/1871-1873
361	Hujaj Shar'iyya	3 Muharram 1290 - 15 Rabî' I, 1291/1873-1874
362	Hujaj Shar'iyya	7 Shawwâl 1290 - Rabî' I, 1293/1873-1876
363	Hujaj Shar'iyya	12 Rabî' II, 1291- Sha'bân 1299/1874-1882
364	Hujaj Shar'iyya	18 Rabî' I, 1291 - Sha'bân 1292/1874-1875
365	Hujaj Shar'iyya et Awâmir	Muharram 1291 - 30 Rajab 1292/1874-1875
366	Hujaj Shar'iyya	17 Rama□ân 1291 - Rama□ân 1301/1874-1884
367	Hujaj Shar'iyya	Sha'bân 1292 - Dhû al-Qa'da 1293/1875-1876
368	Hujaj Shar'iyya	Muharram 1294 - 20 Safar 1296/1877-1879
369	Hujaj Shar'iyya	Rabî' I, 1297 - Rabî' II, 1298/1880-1881
370	Hujaj Shar'iyya	Rama□ân 1299 - 3 Sha'bân 1301/1882-1884
371	Hujaj Shar'iyya	12 Safar 1301 - 14 Rabî' I, 1305/1883-1887
372	Hujaj Shar'iyya	10 Rabî' II, 1301 - 29 Rabî' II, 1302/1884-1885
373	Hujaj Shar'iyya	16 Shawwâl 1301 - 1 Sha'bân 1303/1884-1886

374	Hujaj Shar‘iyya	16 Jumâdâ I, 1303 - 5 Rabî‘ I, 1305/1886-1887
375	Hujaj Shar‘iyya	19 Rama□ân 1303 - 20 Rabî‘ I, 1305/1886-1887
376	Hujaj Shar‘iyya	25 Rabî‘ I, 1305 - 14 Jumâdâ II, 1306/1887-1889
377	Hujaj Shar‘iyya	17 Rabî‘ I, 1306 - 22 Dhû al-Qa‘da 1306/1888-1889
378	Hujaj Shar‘iyya	23 Rabî‘ I, 1305 - 25 Rabî‘ II 1307/1887-1889
379	Hujaj Shar‘iyya	3 Jumâdâ II, 1307 - 27 Shawwâl 1308/1890-1891
380	Hujaj Shar‘iyya	19 Rabî‘ II, 1307 - 10 Jumâdâ I, 1308/1889-1890
381	Hujaj Shar‘iyya	11 Jumâdâ I, 1308 - 20 Jumâdâ I, 1309/1890-1891
382	Hujaj Shar‘iyya	27 Shawwâl 1308 - 21 Jumâdâ I, 1309/1891-1891
383	Hujaj Shar‘iyya	Jumâdâ I, 1309 - Shawwâl 1313/1891-1896
384	Hujaj Shar‘iyya	29 Jumâdâ I, 1309 - 3 Rama□ân 1315/1891-1898
385	Hujaj Shar‘iyya et Wakâlât	6 Jumâdâ II, 1309 - 24 Shawwâl 1315/1892-1898
386	Hujaj Shar‘iyya	23 Rabî‘ II, 1311 - 29 Shawwâl 1311/1893-1894
387	Hujaj Shar‘iyya	6 Jumâdâ I, 1311 - 24 Jumâdâ I, 1313/1893-1895
388	Hujaj Shar‘iyya	24 Shawwâl 1313 - 4 Rajab 1314/1896-1896
389	Hujaj Shar‘iyya	22 Muharram 1314 - 8 Dhû al-Qa‘da 1325/1896-1907
390	Hujaj Shar‘iyya	Sha‘bân 1314 - Dhû al-Qa‘da 1315/1897-1898
391	Hujaj Shar‘iyya	25 Dhû al-Qa‘da 1315 - Dhû al-Hijja 1316/1898-1899
392	Hujaj Shar‘iyya	19 Dhû al-Hijja 1316 - 2 Dhû al-Hijja 1317/1899-1900
393	Tarikât	17 Dhû al-Hijja 1316 - 20 Rabî‘ II, 1318/1899-1900
394	Hujaj Shar‘iyya	25 Shawwâl 1325 - 9 Jumâdâ I, 1336/1907-1918

395	Hujaj Shar‘iyya	Dhû al-Hijja 1317 - Duû al-Qa‘da 1319/1900-1902
396	Hujaj Shar‘iyya	6 Rajab 1318 - 17 Dhû al-Hijja 1322/1900-1905
397	Hujaj Shar‘iyya	15 Dhû al-Qa‘da 1319 - 30 Sha‘bân 1324/1902-1906
398	Hujaj Shar‘iyya	27 Dhû al-Hijja 1322 - 7 Dhû al-Hijja 1324/1905-1907
399	Hujaj Shar‘iyya	Dhû al-Qa‘da 1322 - 6 Dhû al-Hijja 1324/1905-1907
400	Hujaj Shar‘iyya	Rama□ân 1324 - Jumâdâ I, 1326/1906-1908
401	Hujaj Shar‘iyya	25 Dhû al-Hijja 1324 - Shawwâl 1326/1907-1908
402	Hujaj Shar‘iyya	Jumâdâ I, 1326 - Jumâdâ II, 1327/1908-1909
403	Hujaj Shar‘iyya	Jumâdâ II, 1327 - 21 Jumâdâ I, 1329/1909-1911
404	Hujaj Shar‘iyya	15 Jumâdâ II, 1327 - 21 Dhû al-Qa‘da 1329/1909-1911
405	Hujaj Shar‘iyya	15 Jumâdâ II, 1327 - 2 Jumâdâ II, 1331/1909-1913
406	Hujaj Shar‘iyya	6 Sha‘bân 1328 - 11 Rabî‘ II, 1342/1910-1923
407	Hujaj Shar‘iyya	Jumâdâ II, 1326 - Rabî‘ II 1331/1908-1913
408	Hujaj Shar‘iyya	25 Shawwâl 1329 - 28 Dhû al-Hijja 1330/1911-1912
409	Hujaj Shar‘iyya	Rabî‘ II, 1331 - Jumâdâ II, 1332/1913-1914
410	Hujaj Shar‘iyya	Jumâdâ I, 1330 - 26 Rabî‘ I, 1332/1912-1914
411	Hujaj Shar‘iyya	Jumâdâ I, 1330 - 2 Jumâdâ II, 1337/1912-1919
412	Hujaj Shar‘iyya	Jumâdâ II, 1332 - Safar 1334/1914-1915
413	Hujaj Shar‘iyya	16 Safar1333 - 22 Rabî‘ II, 1340/1915-1921
414	Tarikât	Safar 1334 - Dhû al-Qa‘da 1336/1915-1918
415	Hujaj Shar‘iyya	24 Sha‘bân 1334 -14 Jumâdâ II, 1341/1916-1923

416	Hujaj Shar‘iyya	Dhû al-Qa‘da 1336 - Safar 1338/1918-1919
417		30 Dhû al-Hijja 1336 - 18 Muharram 1338/1918-1919

Glossaire

Le contenu de ce glossaire contient les définitions données par les auteurs suivants : SPIRIDONAKIS, 1973, p. 11-15 ; GHAZZAL, 1993, p. 189-193 ; DEGUILHEM, 1995a, p. 70 ; RAYMOND, 1998, p. 63-71 ; SAADAOUI, 2001, p. 438-442, le reste provient de nos propres définitions.

akhûr	écurie
ar□	terrain
awâmir sultâniyya	ordres impériaux
bâb al-‘âlî	Sublime Porte
badal ‘askarî	taxe de substitution au service militaire
barâ’a sharîfa sultâniyya	acte de nomination émanant du sultan
bâshkâtib	greffier en chef
bayt	pièce d’une maison
bayt al-mâl	Trésor Public
bîmâristân	hôpital
bîr	citerne
birka	vaste réservoir d’eau
bustân	verger
dâr	maison
da‘wâ	plainte
dhimmî	sujets non musulmans sous souveraineté musulmane
dukkân	boutique
faqîh/fuqahâ’	jurisconsulte(s)
faqîr/fuqarâ’	pauvres
fatwâ	consultation juridique
fiqh	jurisprudence musulmane
furn	four
ghurfa	pièce d’une maison
Hakhkhâm Bâshî	Grand Rabbin
hâkûra	potager
hammâm	bain public

hânût	boutique
haqq al-intifâ’	droit d’usage
hâra	quartier
hâsil	entrepôt
hikr	contrat de location en vertu duquel un locataire met en valeur un bien Waqf en y effectuant des constructions ou des plantations
hujja	acte juridique
hûsh/hawsh	habitation collective
idâra mahalliyya	administration locale
idhn	autorisation
ijâra ‘âdiyya	location simple
ijâra ma‘rûfa	location connue
ijâra sahîha	location valide
ijâra tawîla	location à long terme
ijâra wâhida	location à contrat unique
ijâratayn	double location
i‘lâm	notification
irâda ou iradé	décision du sultan
istibdâl ou ibdâl	substitution ou échange
jâmi‘	mosquée du vendredi
kanîsa	église
karm	verger
kâtib	scribe
khân	caravansérail
khânqâh	établissement fréquenté par des mystiques musulmans
khulû	contrat de location lié à la restauration d’un bien Waqf nécessitant une restauration
lajna	commission
liwâ’ ou liva	district administratif de l’Empire ottomangouverné par un mutasarrif
ma□bata ou ma□bata	procès verbal
madhhab	école juridique
madrasa	école coranique
mahalla	quartier
mahkama	tribunal
majlis al-baladiyya	Conseil municipal
majlis idârî	Conseil administratif
majlis al-ikhtiyâriyya	Conseil des hommes sages
majlis mahallî	Conseil local

majlis shar‘î	Tribunal religieux
majlis ‘umûmî	Assemblée des Communes
makhzan	entrepôt
maktaba	bibliothèque
ma’mûr taftîsh	enquêteur
ma‘sara	pressoir
masbana	savonnerie
mashyakha	Conseil d’administration des mahallas ou shaykhs dans une madrasa
masjid	mosquée
mastaba	banc en pierre
matbakh	cuisine
mawât	terre en friche
mazra‘a	ferme
milk	propriété privée
milla mûsawiyya	communauté juive
mi‘mârbâshı	architecte en chef
mîrî	terre domaniale
mudarris	enseignant
mudhakkirât	mémoires
mudîr	directeur
mudîr al-awqâf	directeur des Waqfs
mudîr al-mâliyya	directeur des finances
mudîr al-tahrîrât	directeur du bureau de la rédaction
mufattish	inspecteur
muftî	interprète autorisé de la loi musulmane
mughârasa	bail à complant
muhâsabat al-awqâf	comptabilité des Waqfs
muhâsib	comptable
mukhtâr	responsable local dans un quartier ou dans un village
muqâta‘a	type de location à long terme permettant la construction d’immeubles ou la plantation d’arbres
musâqâh	location d’une plantation avec partage des fruits
mutarjim	traducteur, interprète
mutasarrif	gouverneur d’une province
mutasarrifiyya	province
mutawallî	gérant d’un Waqf
mutrân	archevêque
muzâra‘a	location d’une terre agricole avec partage du produit
nâhiya	canton
nâ’ib	substitut
nâsikh	copiste

nâ□ir	contrôleur d'un Waqf
qâ□î al-qu□ât	Grand Juge
qahwa	café
qâ'immaqâm	gouverneur d'un canton
qalam al-tahrîrât	bureau de rédaction
qanât	canal
qânûn	code ou loi
qarya	village
qîrât	part de propriété
qumbâniyya	colonie
râhib	moine
ra'îs baladiyya	maire
ribât	bâtiment affecté à l'hébergement des gens de passage et des pélerins musulmans
sabîl	fontaine publique
sadaqa jâriya	aumône perpétuelle
Sadr A'□am	Premier ministre ottoman
sahm	part de propriété
sahrîj	citerne
sakan	logement, habitation
sâlnâmât	annales ottomanes
sarâyâ	sérail, maison du gouvernement où habitent et travaillent les hauts fonctionnaires
shurût	conditions ou clauses
sijill	registre
suflî	rez-de-chaussée
sûq	marché
tâbû	cadastre
tâhûna	moulin
tâ'ifa	confession ou communauté
tâjir	commerçant
takiyya	établissement caritatif au service des pauvres
tan□îmât	période de réformes ottomanes 1839-1876
tarikât	inventaires après décès
tawliya	gestion
turba	cimetière
ujrat al-mithl	loyer de référence
'ulwî	étage
'ushr	dixième du produit
wakâla shar'iyya	procuration légale
wakîl	procureur, mandataire
wâlî ou vali	gouverneur d'une province ou wilâya
waqf	fondation pieuse

waqf ahlî ou dhurrî	Waqf dont les bénéficiaires sont des membres de la famille du fondateur
waqf ghayr sahîh	Waqf composé de biens mîrî (Waqf irsâd, Waqf iqtâ‘, Waqf takhsîsât)
waqf iqtâ‘	Waqf composé de terres appartenant au Trésor public avec possibilité, pour le pouvoir, de modifier les bénéficiaires des revenus
waqf irsâd	Waqf composé de biens immobiliers appartenant au Trésor Public
waqf khayrî	Waqf dont les bénéficiaires sont des institutions religieuses ou d'intérêt général
waqf ma□bût	Waqf pour lequel il n'existe plus de bénéficiaires privés
waqf mulhaq	Waqf qui n'a plus de gestionnaire et qui est confié au Département des Waqfs
waqf mundaris	Waqf dont le fondateur et les ayants droit sont inconnus
waqf mushtarak	Waqf mixte (public et privé)
waqf mustathnâ	Waqf géré directement par le mutawallî désigné par le fondateur
waqf sahîh	Waqf constitué de biens appartenant au fondateur
waqf takhsîsât	Waqf établi par le sultan ou avec l'autorisation du sultan
waqfiyya	acte de fondation d'un Waqf
wâqif/wâqifa	fondateur/fondatrice de Waqf
wazîr ou vizir	ministre
wilâya	province de l'Empire ottoman
zâwiya	lieu de retraite spirituelle

Note sur les monnaies, mesures, poids

Monnaies

- 1 GHAZZAL, 1993, p. 191.

para : 1 para = 30 akçes1

- 2 BAEDEKER, 1893, p. XXVIII; GHAZZAL, 1993, p. 192

qirsh asadî : monnaie d'argent ou d'or de l'Empire ottoman 1 qirsh = 40 para = 120 akçes2

- 3 À Jérusalem vers 1893: BAEDEKER, 1893, p. XXIX.

lîra ‘uthmâniyya : livre ottomane (en pièces de 1/4, 1/2, 1, 2 1/2 et 5 livre) = 12 qirshs3

- 4 À Jérusalem vers 1893: BAEDEKER, 1893, p. XXIX.

lîra fransiyya dhahab : Napoléon d’or en pièces de 1/4 , 1/2 , 1 nap. = 109 qirshs4

qit’a misriyya fi☐☐a : pièces d’argent égyptienne

- 5 ‘ÂRIF, s. d., p. 254.

tâlira : monnaie allemande : 1 tâlira valait à l’époque environ 3.7 francs 5

- 6 BAEDEKER, 1893, p. XXX.

Selon Baedeker, « les cours sont sujets à de subites variations. C’est pourquoi on s’informera toujours chez un banquier du cours exact du change, et l’on évitera autant que possible de changer de l’argent au bazar, à l’hôtel ou par l’entremise du drogman. L’argent égyptien est refusé partout ; si l’on vient d’Égypte, faire changer sa monnaie égyptienne contre de l’argent européen. 6 »

Mesures

dûnum : 1000 mètres carrés

- 7 Firmān du sultan du 26 juin 1914, (daftar al-kanîsat), N. 7 p. 34, dans ABÛ HUSAYN, 1998, p. 107-10 (...)

dhirâ‘ : unité de mesure égale à 0.75 mètre 7

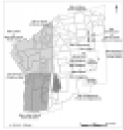
qîrât : valeur globale d’1 qîrât = 1/24e d’une portion, 24 qîrâts = 100 %

Poids

waqiyaunité de poids = 0, 250 kg

Annexes (Plans)

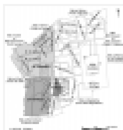
Table des illustrations



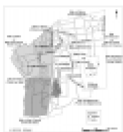
Titre Plan 1 : Portes de Jérusalem (1858-1917)
URL http://books.openedition.org/ifpo/docannexe/image/1357/img-1.png
Fichier image/png, 348k



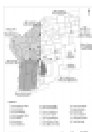
Titre Plan 2 : Quartiers de Jérusalem intra-muros (1858-1917)
URL http://books.openedition.org/ifpo/docannexe/image/1357/img-2.png
Fichier image/png, 388k



Titre Plan 3 : Mahallas de Jérusalem intra-muros (1858-1917)
URL http://books.openedition.org/ifpo/docannexe/image/1357/img-3.png
Fichier image/png, 412k



Titre Plan 4 : Localisation des rues mentionnées
URL http://books.openedition.org/ifpo/docannexe/image/1357/img-4.png
Fichier image/png, 386k



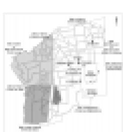
Titre Plan 5 : Localisation des sûqs mentionnés
URL http://books.openedition.org/ifpo/docannexe/image/1357/img-5.png
Fichier image/png, 415k



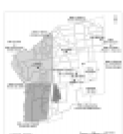
Titre Plan 6 : Localisation des madrasas mentionnées
URL http://books.openedition.org/ifpo/docannexe/image/1357/img-6.png
Fichier image/png, 508k



Titre Plan 7 : Localisation des zâwiyas mentionnées
URL http://books.openedition.org/ifpo/docannexe/image/1357/img-7.png
Fichier image/png, 429k

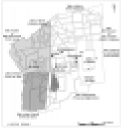


Titre Plan 8 : Localisation des ribâts mentionnés
URL http://books.openedition.org/ifpo/docannexe/image/1357/img-8.png
Fichier image/png, 333k



Titre Plan 9 : Localisation des hammâms mentionnés
URL http://books.openedition.org/ifpo/docannexe/image/1357/img-9.png

Fichier image/png, 331k



Titre Plan 10 : Localisation des khâns mentionnés
URL http://books.openedition.org/ifpo/docannexe/image/1357/img-10.png
Fichier image/png, 334k



Titre Plan 11 : Sabîls à Jérusalem intra-muros (1858-1917)
URL http://books.openedition.org/ifpo/docannexe/image/1357/img-11.png
Fichier image/png, 427k